منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري

الباب الأول

الفصل الأول : ١ ـ مولده ووفاته

٢ ـ مؤلفاته

الفصل الثاني : ـ عصره

الفصل الثالث : ـ انتقال المنطق الى العرب

الفصل الأول

اولا ـ مولده ووفاته (٦٦١ هـ ـ ٧٢٨ هـ) :

ولد الامام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية في العاشر من ربيع الاول سنة ٦٦١ هـ • في حران (١) واسمه الكامل هو : أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن ابي القاسم ابن تيمية الحراني ، ثم الدمشقي الحنبلي ، تقي الدين ابو العباس بن شهاب الدين ابن مجد الدين (٢) •

وكانت وفاته في سنة ٧٢٨ هـ كما تذكر المراجع كلها في ليلة الاثنين والعشرين من ذي القعدة وهو سجين في قلعة دمشق • دفن الى جانب أخيه شرف الدين في مقبرة الصوفية بدمشق •

وللامام ابن تيمية سيرة حياة حافلة بالجهاد والمعاناة والمحن ، عنى بتلك السيرة العديد من المؤرخين المعاصرين له ، وبعض العلماء المحدثين من العرب والمستشرقين (٣) •

---

(١) شمال سوريا . وهي في الجمهورية التركية الان وكانت موطن الصابئة .

(٢) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة ، ج١ ، ص ١٤٤ طبعة الهند.

(٣) ابرز مؤرخي حياة ابن تيمية هم : عمر البزار في « الاعلام العلية في مناقب ابن تيمية » . وابن عبد الهادي في « العقود الدرية » . وابن ناصر الدين في « الرد الوافر » . ومرعي ابن يوسف في « الكواكب الدرية » . ومحمد شاكر الكتبي في فوات الوفيات ، والعسقلاني في الدرر الكامنة ، والالوسي البغدادي في جلاء العينين ، وابن كثير في البداية والنهاية . ومن المعاصرين : محمد حامد الفقي ، ومحمد عبد الرزاق حمزة ، ومحمد بهجة البيطار ، ومحمد كرد علي ، وزهير الشاويش ، ورشاد رفيق سالم ، ومحمد يوسف موسى ، ومحمد مهدي الاستانبولي ، وعلي سامي النشار وغيرهم • ومن المستشرقين : بروكلمان في تاريخ الشعوب الاسلامية ، وجولد تسيهر في العقيدة والشريعة في الاسلام . ولاوست خصه بعناية كبيرة فكتب في آرائه السياسية والاجتماعية .

اختلف الناس في شأن أحمد ابن تيمية الفقيه السلفي عندما ظهر على ساحة الفكر العربي الاسلامي في الثلث الاخير من القرن السابع ، والثلث الاول من القرن الثامن • وكان اختلافهم فيه منـــذ أن ذاع صيته وتناقلت البلدان أخباره • ولم يزل الناس الى يومنا هذا فيه مختلفون • كانوا فيه بين مؤيد ومقدر لعلمه وفكره واجتهاده ، وبين مغال في عدائه وخصومته له ، والقسم الاول رفعه الى مرتبة المجتهدين الكبار ، وقبس من علمـــه وفقهه ، وطبق الكثير من اجتهاداته في مختلف أمور العبادات والمعاملات الى يومنا هذا • والقسم الثاني من الناس اعتبره دون مستوى المجتهدين وأضمر له العداء •

وقد تضافرت جهود الحكام في عصره مــع جهود العلمــاء لمحاربته والنيل منه • فمنهم من كفره ومنهم من رماه بالزندقة ، ومنهم من وصفــه بالفيلسوف الغارق بالتجسيم والتشبيه ، وقيل انــه في نضاله ضد الفلسفة والفلاسفة قد وقع في شراكها دون ان يدري •

وهكذا كانت حياته سلسلة من الصراعات الفكرية مــع خصومه ، وجلهم من الحكام القادرين عــلى ايذائــه والنيل منه • وقــد رافق هذه الحياة الحافلة جهد علمي وانقطاع لا مثيل له الى اعلاء كلمة الحق ، ولو كان في ذلك ما يعرضه للهلاك ، فصنف في شتى العلوم والمعارف الدينية واجتهد وأفتى وأصاب • واذا أخطأ كان لا يجمد عــلى رأي ولا يتمسك به تمسك هوى وانحياز وتعصب • فقد درس المذاهب جميعها واستنسب منها ، وأيد بعضها وعارض الآخر • واختار مما فيها حتى وصل الــى أن يقدم للفكر العربي ثروة فقهية وعلمية قل نظيرها في كل العصور •

وخرج ابن تيمية من دنياه ، وقد ترك كنزا علميا في المنطق والفقــه والتوحيد والاصول وغيرها من المباحث التي لا تحصى •

ثانيا ــ مؤلفاته :

تناول ابن تيمية علوم عصره بالدرس العميق ، ثم بالتأليف والـرد على مخالفيه ، وخاصة علماء الكلام والمنطق والتصوف والفلسفة برسائل قصيرة أحيانا ، وبكتب مطولة أحيانا أخرى . وكانت نتيجة ذلـك ان ترك عددا كبيرا من المؤلفات يقول أكثر من ترجموا له أنها تصل الى خمسمائة مصنف .

وليس عجيبا ان تصل مؤلفاته الى هذا العدد ، فقد كان كما يذكـر ابن عبد الهادي ــ سريع الكتابة وكثيرا ما كان يكتب من حفظه من غـير نقـل (١) .

أما ابن الكتبي فقد أطال في ذكر مصنفاته ، كما حاول ان يصنف ما ذكره من مؤلفاته حسب العلوم المختلفة . اي في التفسير ، وأصول الدين، وأصول الفقه وغيرها .

وقد رأيت ان اتبع في ذكر مؤلفات ابن تيمية طريقة ابن الكتبي التي اعتمدها ، وهي تصنيف هذه المؤلفات حسب العلوم المختلفة ، وذلـــك لصعوبة حصر جميع هذه المؤلفات من جهة ، ولتيسير تناولها عندما تصنف في أبواب خاصة .

١ ــ في التفسير :

كتب ابن تيمية في التفسير رسائـل كثيرة وبالغـة الاهمية . ومما كتب رسالة في منهاج التفسير وكيف يكون . وتعد هـذه الرسالة مرجعا

---

(١) ابن عبد الهادي : العقود الدرية ، ص ٦٤ .

لدارسي منهاج ابن تيمية في التفسير ، واستخراج الاحكام الشرعية ، وتفسير آيات الصفات •

ولقد كان يستعين في تفسيره ، بالآثار السلفية والمدلولات اللغوية (١) •

٢ ــ في العقائد :

وكتبه في العقائد كثيرة • ومنها كتاب الايمان • استعرض فيه الفرق بين الايمان والاسلام • ثم كتاب الاستقامة ، وكتاب اقتضاء الصراط المستقيم ، وكتاب الفرقان ، وشرح الاصبهانية •

ورسائله : الحموية ، والتدمرية ، والواسطية ، والكيلانية ، والبغدادية ، والبعلبكية ، والازهرية ، والاكايل ، ورسالة مراتب الارادة، ورسالة الاحتجاج بالقضاء والقدر • وبيان الهدى من الضلال ، ومعتقدات أهل الضلال ، ومعارج الوصول ، والسؤال عن العرش ، وبيان الفرقة الناجية والجوامع، والفتاوى، الجمع بين العقل والنقل (مخطوط)، منهاج السنة النبوية ، الفرقان بين اولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ابطال قول الفلاسفة باثبات الجواهر العقلية (ذكره ابن عبد الهادي في العقود الدرية) (٢) وهو كتاب مفقود • ثم شرح حديث النزول وغير ذلك •••

وفي مناهج الاستدلال : نذكر له : كتاب نقض المنطق ، والرد على المنطقيين ، كما له في الرد على الفلاسفة كتب كثيرة ، وأهمها كتاب منهاج السنة ، وكتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، وهذا الكتاب يسمى أحيانا درء تعارض الشرع والعقل ، ويسمى أحيانا بكتاب درء

---

(١) ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات ، ج ١ ، ص ٧٧ •

(٢) ابن عبد الهادي : العقود الدرية ، ص ٣٦ •

تعارض العقل والنقل .. ويسمى أحيانا بغير ذلك (١) . وفي مقدمة كتاب الموافقة نجد ان ابن عبد الهادي يعرف الكتاب بأنه هو نفسه كتاب: درء تعارض العقل والنقل . أما الاسم الذي كرره ابن تيمية لهذا الكتاب فهو المعروف بالموافقة (٢) . ونلاحظ ان ابن تيمية يتبع في هذين الكتابين — منهاج السنة والموافقة — نمطا جدليا له طابع المناقشة .

٣ — في الفقه :

كتب ابن تيمية في الفقه آثارا جليلة ، ولعل أغزر كتاباته كانت في الفقه نظرا لتعمقه فيه وادراكه له . وعلمه بالآثار السلفية هو الذي أمده بعناصر عظيمة في أبواب الفقه . فكان تأثيره عليه كفقيه ، اكبر من تأثيره عليه كباحث في العقيدة . ومن آثاره التي تركها فتاويه المختلفة التي كان بعضها في مصر وبعضها الآخر في الشام . وله قواعد جليلة في مسائل متشعبة ، فوضع فيها ضوابط يلتقي عندها المختلفون . ومن هذه القواعد : قواعد في الوقف والوصايا ، وقاعدة في الاجتهاد والتقليد ، وقاعدة تفضيل مذهب أهل المدينة ، وهي في رسالة تسمى المالكية . وقاعدة في القياس ، وغير ذلك من قواعد ضمنها كتبه وفتاويه . ومن رسائله القيمة : رسالة القياس ، ورسالة الحسبة ، وكتاب في نكاح المحلل ، وكتاب العقود وغير ذلك من كتب ورسائل في الفقه والاحكام يصعب حصرها .

وسأذكر أهم كتبه المعروفة في المكتبة العربية ، والتي تعد مرجعا لا يستغنى عنه لدراسة ابن تيمية . وسأقف وقفة قصيرة عند كتاب « الرد

(١) محمد رشاد سالم : مقدمة كتاب منهاج السنة المحقق سنة ١٩٦٢ ، ص ١٤ .

(٢) محمد محيي الدين عبد الحميد : مقدمة كتاب الموافقة ، ص ٥٥ .

على المنطقيين » بشكل خاص لانه سيكون المرتكز الاساسي الذي تقوم عليه هذه الاطروحة • وهو في نفس الوقت بحث خالص في المنطق ، وهذا البحث هو خلاصة منهجه ومنطقه في جميع العلوم الدينية • وقد لاحظت ان المصنف قد حاول في مجمل كتبه التي وقعت بين يدي ان لا يخرج عن منهجه الذي اختطه لنفسه في كتاب الرد على المنطقيين •

وهذه المؤلفات مطبوعة ومتداولة ، ومنها ما أعيد طبعه مرات عديدة وهي : منهاج السنة النبوية (ذكر في السابق) ، والواسطة بين الحق والخلق ، ونظرية العقد وهو مرجع في أصول العقود ، ورفع الملام عن الائمة الاعلام ، والتوسل والوسيلة ، والمظالم المشتركة (رسالة) وحقيقة الصيام ، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ثم الرد على المنطقيين• وهذا الكتاب يعد قاعدة هذا البحث لان ابن تيمية وضع فيه منهجه في المنطق ، وهو الموضوع الذي نحن بصدده هنا • كما يعد أهم كتبه في مناهج الاستدلال الى جانب كتبه الباقية التي رد بها على المنطقيين والفلاسفة • وتعود قيمة كتاب الرد على المنطقيين ، الى انه الكتاب الذي يبحث في المعايير التي اتخذوها أساسا للفكر البشري في العصور القديمة، وفي عصر الاسلام ، وما كان لهذه المعايير من تأثيرات شديدة في تيارات الفكر الاسلامي والعلوم الشرعية •

ثم يحاول المصنف ان يواجه منطق اليونان بهذا الكتاب ، ويبني منطقا متكاملا على غير الاسس التي اعتمدها ارسطو • وفي مقدمة هذا الكتاب يطلعنا المصنف على طريقته في بناء منهجه فيقول : « العقل الصريح دائما موافق للرسل لا يخالفه قط ، فان الميزان نزل مع الكتاب » • وقال أيضا في نفس المقام : « الالفاظ نوعان : نوع يوجد في كلام الله ورسوله ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله • فيعرف معنى الاول ويجعل ذلك المعنى هو الاصل ، ويعرف ما يعنيه الناس بالثاني ويرد الى الاول • هذا

طريق أهل الهدى والسنة » (١) •

هذه خلاصة ما في الكتاب وهو يقسم الى أربعة مقامات كبيرة ، وبعض هذه المقامات قد جاوز نصف الكتاب • وقد اشتمل على عدة وجوه من أوجه الادلة على بطلان دعاوى أهل المنطق • وكان يفتتح هذه المقامات بتمهيد •

واختتم المقام الثالث بزيادة ثلاثة فصول • وقد تخلل الكتاب أبحاث شتى بعضها مكرر على سبيل الاستطراد •

ويذكر ناشر الكتاب عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، ان هذا الكتاب كان دون تقسيم الى فصول او عناوين ، وهو الذي وضع له العناوين في صلب المتون او في الحواشي وكذلك وضع له فهرسا •

ويذكر الناشر أيضا ان أصل هذا الكتاب نسخة فريدة ، وقد أعدت دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن نسخة عن اصل المحفوظ بالمكتبة الاصفية بغرض طبعه •

وقد لخص العلامة جلال الدين السيوطي المتوفي سنة ٩١١ هـ كتاب « الرد على المنطقيين » هذا ؛ وسماه جهد القريحة في تجريد النصيحة كما سبق القول •

وعند مقابلتي بين المختصر وبين الاصل المطبوع ، وجدت ان في المختصر كثيرا من الاغلاط التي تسترعي الانتباه • ومما لا شك فيه ان هذه الاغلاط والفروق بين الاصل والملخص ، تعود الى عدم مقابلة نسخة السيوطي على نسخة حيدر آباد الاصلية لابن تيمية ، تلك النسخة التي وقف على تصحيحها وشرحها وتبويبها عدد كبير من رجال الفكر

---

(١) ابن تيمية : من مقدمة الرد على المنطقيين للناشر .

والمصححين • وهذا الجهد الذي بذل لاخراج هذه النسخة ، يجعلنا على ثقة بأنها خالية من الاغلاط أو تكاد • وما يهمنا من ذلك هو ان يصل هذا الكتاب الى أيدينا وهو في مجمله أقرب الى الصواب وأبعد عن الغلط ما أمكن ، ليتيسر لنا الاطلاع على هذه الظاهرة الفكرية النقدية في التراث الاسلامي للمنطق الارسطي •

والخلاصة ، ان كتاب « الرد على المنطقيين » هو من أهم الآثار الفكرية في القرن الثامن الهجري التي يجب اطالة الوقوف عندها لاستجلاء حقيقة محتوياتها •

ولا تقتصر أهمية هذا الكتاب على ما به من علم وآراء ونظرات ، ولكنه يعد فوق ذلك تاريخا حافلا بالمعلومات التاريخية • فابن تيمية ــ وهو من رجال القرن الثامن للهجرة ــ يمكننا القول انه استوعب أهم ما ألف وكتب قبل عصره من العلوم المختلفة • وقد نقل الينا ــ ان عن طريق الاشارة أو التعليق أو ايراد النصوص ــ كثيرا من أقوال سابقيه واخبارهم وذكر مؤلفاتهم التي يصعب العثور عليها في يومنا الحاضر •



الفصل الثاني

حول عصره

قد يتأثر الرجال بالعصر الذي يعيشون فيه ، وينصهرون في تياراته واتجاهاته . وتؤثر فيهم نظم ذلك العصر وتقاليده وعاداته مهما اعتراها من الفساد والانحلال .

وقد يكون تأثير العصر على البعض من الرجال تأثيرا عكسيا . فيكون الفساد دافعا للتفكير في الاصلاح . ويكون الانحلال موجبا للتفتيش عن أسباب الشر لاقتلاعه .

ونحن هنا لا يستقيم لنا فهم شخصية ابن تيمية ، دون ان نقف على سمات العصر الذي نشأ فيه وترعرع ، فنلم بتقاليد هذا العصر واتجاهاته، حتى يسهل علينا بعد ذلك تقدير اعماله واتناجه تقديرا صحيحا . فلا نحكم بمنطق العصر الحاضر على رجل عاش في أواخر القرن السابع وأول القرن الثامن للهجرة .

لقد رأى ابن تيمية في عصره ذلا وانقساما واستبدادا وطغيانا ، وقد جار القوي على الضعيف ، واستبد الحاكم بأموال المحكوم وممتلكاته ، فتقدم للاصلاح وقد وجد الدواء ميسورا لديه في كتاب الله وسنة الرسول واعمال الصحابة وكبار التابعين . فاطلق دعوته لنبذ البدع في الدين ، والتمسك بالفضيلة والاخلاق والعدل ، وذلك في الرجوع الى سيرة السلف الصالح . وسوف نوجز حال عصره من الناحية السياسية

والاجتماعية والدينية والفكرية ، ونشير الـــى مكانة الفرق الفلسفية ، وما لاقته في ذلك الوقت .

واذ نعرف العصر من الناحية السياسية ، لا يسعنا الا لفت النظر الى ما كانت عليه مصر والشام ، والاشارة الى الدور الذي قامتا بـــه فـــي الحروب والغزوات التي جرت بهذين البلدين ، لان ابن تيمية قضى فتـــرة من حياته في مصر ومثلها في الشام بعد ان انتقل اليها صغيرا من حران مع أهله بعد غزو المغول لحران سنة ٦٦٧ هـ .

اولا ــ الناحية السياسية :

شهدت مصر في العصور الوسطى عددا من الـــدول الاسلاميـــة المستقلة ، تعاقبت على حكمها . أولها دولة الطولونيين ، ومن بعدها دولة الاخشيديين ، ثم دولة الفاطميين . وظلت حال هذه الدول في مصر تجري في نظام متشابه من الحياة الهادئة دون ان يسترعي النظر في دراسة تاريخها حدث مفاجىء من نوع خاص .

وبقيت الاوضاع داخل البلاد كما هـــي ، يذهب حاكم ليحـــل محله آخر . وتدول دولة لتقوم مقامها دولة أخرى . وظل الحال على ذلك حتى أغار الصليبيون على الشرق في أواخر القرن الحادي عشر ، وهو الامـــر الذي جاء مصحوبا بتطور الاوضاع الداخلية في مصر تطورا أدى الـــى سقوط الخلافة الفاطمية وقيام الدولة الايوبية .

وفي سنة ٥١١ هـ/١١٧١ م. قامت الدولة الايوبية . واقترن قيـــام هذه الدولة بدور كبير قام به صلاح الدين الايوبي .

واذا كان صلاح الدين استطاع ان يدعم أسس دولته في القـــرن الثاني عشر للميلاد . فان أحدا من خلفائه لم يستطع ان يواصل سياسته

بالقوة نفسها • بل سرعان ما انقسم أبناء البيت الايوبي على أنفسهم بعد وفاة صلاح الدين ، وعجز كل منهم عن حفظ كيانه ضد الاخطار وضد منافسات أقاربه • عند ذلك اعتمدوا على المماليك للدفاع عن مصالحهم في الخارج والداخل • ولم يلبث ان ازداد نفوذ هؤلاء المماليك في مصر ، حتى انتهى الامر بسقوط الدولة الايوبية وقيام دولة المماليك في الحكم سنة ٥٦٠ هـ/١٢٥٠ م •

وكان على هؤلاء المماليك وقد ورثوا الايوبيين في حكم مصر والشام ، أن يوطدوا دعائم دولتهم في ظروف قاسية كانت تواجههم من الخارج والداخل •

فمن الخارج كان الصليبيون قد ثبتوا اقدامهم في بلاد الشام وأطراف العراق ومن ثم أخذوا يمدون نشاطهم الى مصر ووادي النيل •

ومن الخارج أيضا لاح المغول في سماء الشرق الادنى وهددوا البلاد جميعها ، تهديدا فاق تهديد الصليبيين •

واذا كان هولاكو قد نجح في اقامة دولة ثابتة القواعد للمغول في فارس ، فان معنى ذلك ان دور الخلافة العباسية آت عن قريب •

وهكذا وقع الشرق في محنة كبرى بعد ان طوقه المغول من الشرق ، الامر الذي جعل ابن الاثير يبدي حزنه العميق ويقول : « ان المسلمين منذ ان بعث نبيهم لم يمروا بمثل تلك المحنة ، ولم يبتل أحد من الامم بمصائب كما ابتلى الاسلام بهؤلاء التتار • فمنهم من أقبل من المشرق ففعل الافعال التي يستعظمها كل من سمع بها » (١) •

وفي موقع آخر يذكر المؤرخ نفسه البلاء الذي أحدثه خروج التتار

---

(١) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، ج ١٢ ، ص ١٣٨ •

الى البلاد الاسلامية فيقول : « لقد بقيت عدة سنوات معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارها لذكرها . فأنا أقدم اليه رجلا وأؤخر أخرى . فمن الذي يسهل عليه ان يكتب نعي الاسلام والمسلمين ... ثم رأيت ان ترك ذلك لا يجدي .

ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة الى ان ينقرض العالم وتفنى الدنيا .

فان هؤلاء لم يبقوا على أحد . بل قتلوا النساء والرجال والاطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الاجنة .

فان قوما خرجوا من اطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان ، ثم منها الى بلاد ما وراء النهر ، مثل سمرقند وبخاري وغيرهما . فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره . ثم تعبر طائفة منهم الى خراسان ، فيفرغون منها ملكا وتخريبا وقتلا ونهبا ، ثم يتجاوزونها الى الري وهمذان وما فيه من البلاد الى حد العراق في أقل من سنة ، هذا ما لم يسمع بمثله » (١) .

وبالفعل كان غزو المغول للعراق أكبر كارثة في العالم الاسلامي .

فقد استولوا على بغداد وأشعلوا النار في دورها ، وقتلوا الآلاف من أهلها وعلى رأسهم الخليفة العباسي نفسه ، المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين في العراق .

وانقضت دولة بني العباس من بغداد وأزالوا معالم الحضارة والثقافة الاسلامية ، وكان لذلك كله أكبر الاثر في حياة مصر والشام . ونكتفي هنا بذكر حادثة بغداد دون تفصيل كما يذكرها المؤرخون .

---

(١) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، ج ١٢ ، ص ١٣٧ .

وفي سنة ٦٥٨ هـ صار ملك العراق وخراسان وغيرها من بلاد الشرق للسلطان هولاكو ملك التتار ، وأصبح الطريق أمامه مفتوحا الى الشام ، فبادر اليها بجيوشه عبر الفرات • وما لبثوا ان ملكوا حلب ثـــم دمشق حتى وصلوا الى غزة في طريقهم الى مصر •

وأرسل هولاكو رسله الى مصر بكتاب يهدد فيه الملك المظفر قطـز تهديدا بالغا بدأه بقوله : « من ملك الملوك شرقا وغربا » • ثم جاء فيه « فعليكم بالهرب وعلينا الطلب ، فأي أرض تأويكم ، واي طريق تنجيكم ، واي بلاد تحميكم ؟ فما لكم من سيوفنا خلاص » (١) •

ولكن الملك المظفر لم ينخلع قلبه ، ولم يجزع مـن تهديد هولاكو • بل أعد للحرب عدتها ، وخصوصا بعدما بلغه من انبـاء التتـار في الشام وعزمهم على دخول مصر • ورأى ان يباغتهم ويبادرهم ، فخرج في جيشه وقد اجتمعت الكلمة عليه حتى انتهى الى الشام •

والتقى الجمعان في (عين جالوت) (٢) وكان قتـالا شديـدا انتهى بهزيمة التتار وفرارهم الـى أرض حمص • وفي ذلـك يقـول المقريزي : « وأما التتار فانهم لمـا لحقهم الطلب الـى أرض حمص ، ألقوا مـا كان معهم من متاع وغيره وأطلقوا الاسرى وعرجوا نحـو طريق الساحل فقتل المسلمون منهم خلقا كثيرا وأسروا أكثر • فلما بلغ هولاكو كسرة عسكره وقتل نائبه « كتبغا » ، عظم عليه • فانه لم يكسر له عسكر قبل ذلك ورحل من يومه » (٣) •

كان هذا من خارج دولة المماليك •

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٢٢٠ •
(٢) عين جالوت بين بيسان ونابلس والموقعة كانت عام ١٢٦٠ هـ •
(٣) المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج١ ، ص ٤٢٧ وما يليها •

أما في الداخل فكان حكمهم يضطرم بالفتن والمؤامرات والدسائس. فلم يكن يهدأ للسلطان بال وتستتب له الامور ، حتى يتطاول أمير من الامراء محاولا اغتصاب السلطة . فيعمد الحاكم الى التخلص منه وضم ممتلكاته . فالقوة كانت من مميزات ذلك العصر ، وهي التي توصل بصاحبها الى منصب الامارة أو السلطنة ، وذلك لعدم احترام المماليك مبدأ وراثة الحكم . والسلطان نفسه لم يصل الى منصب السلطنة الا بفضل قوته وسعة حيلته .

واذا كان بعض السلاطين قد نجحوا في توريث أبنائهم منصب السلطنة ، فان هذا النجاح كان مؤقتا وغير شرعي في نظر المماليك . فلا يلبث أحد الامراء الاقوياء أن يعزل ذلك الابن من سلطته ويتولى مكانه الحكم .

واذا كنا نتكلم على العصر المملوكي ، فلا يسعنا الا ان نذكر أقوى رجال ذلك العصر وهو السلطان الظاهر بيبرس . ومع قوته فقد ثار في وجهه أمراء كثيرون في الشام ومصر . على ما يذكر المقريزي (١) ولكنه نجح في التغلب على المصاعب التي اعترضت طريق سلطنته في مصر والشام وأرسى قواعد هذه الدولة بقوة وحنكة .

ولكن المماليك كانت تقلقهم ناحية حساسة تتعلق بأصلهم ونظرة المعاصرين لهم . اذ من المعروف انهم كانوا في بداية أمرهم ارقاء يباعون ويشترون ، وقد أحضرهم الى الشام ومصر تجار الرقيق ، مما جعلهم دائما عرضة للتجريح والغض من قيمة انتسابهم . وقد أحس المماليك بمركب نقص واضح في هذه الناحية ، وشعروا بأن الناس يعيرونهم بأصلهم غير الحر ، وذلك عندما وصف الناس السلطان المعز ايبك سنة ١٢٥٠ (بأنه

---

(١) المقريزي : المرجع السابق ، ص ٤٤٠ .

مملوك قد مسه الرق) (١) كما قالوا عن المماليك بوجه عـام أنهم عبيـد خوارج •

ونتيجة لهذا الشعور من جانب المماليك ، وما رافق ذلـك من احساس العالم الاسلامي بفراغ كبير بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول • أصبحت فكرة احياء الخلافة العباسية في مصر واردة ، بعد ان كان من المستحيل احياء الخلافة في بغـداد بالنظر لوجود التتار فيها •

ويذكر المؤرخون محاولات عديدة قام بها حكام المسلمين في تلك الحقبة لاحياء الخلافة في بلادهم ، وذلك مما يساعدهم على تثبيت ملكهم وسلطانهم بوصفهم حماة للخلافة متمتعين بعطفها (٢) •

ولكن هذه المحاولات لم تنجح ولم تتحقق فضلا عن أن أحدها لم يتجه نحو التفكير في احياء الخلافة العباسية في القاهرة بالذات •

واستطاع بيبرس وحده الوصول الى تنفيذ هـذه الفكرة ضامنـا لنفسه ولسلطنته سندا يعتمد عليه في تثبيت ملكه • وهكذا وضع بيبرس قواعد السياسة التي اتبعها سلاطين المماليك بمصر تجاه الخلافة العباسية• فأصبح الخليفة يفوض الامور العامة الى السلطان ويكتب لـه عهـدا بالسلطنة ، وأصبح الاخير يستأثر بشؤون الدولة في حين يقتنع الخلفـاء بالتسمية وارضاء الحاكم • وقد عبر المقريزي عن ذلك الوضع حين قـال عن خلافة خلفاء العباسيين في مصر : « ليس فيها أمر ولا نهي وحسبه ان يقال له أمير المؤمنين » (٣) •

---

(١) المقريزي : البيان والاعراب ، ص ٩ •
(٢) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ •
(٣) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٣٩٤ •

ومهما يكن من أمر هذه الخلافة ، فان المماليك اعتبروا انها ضرورية لاضفاء الشرعية على ولايتهم وسائر تصرفاتهم ، دون ان ينقص ذلك شيئا من نفوذهم وحكمهم .

وقد تم لهم هذا على أيسر سبيل وفرح الناس باحتضان مصر للخلافة والخلفاء الشرعيين . وفكرة احياء الخلافة العباسية تعود الى الناصر يوسف الايوبي ـ صاحب حلب ودمشق عند مولد دولة المماليك ـ وقد فكر عقب سقوط الخلافة العباسية في بغداد في استمالة أحد أبناء البيت العباسي الفارين من وجه المغول للعودة الى مقر امارته ببلاد الشام ليعلنه خليفة ويجني من وراء ذلك بعض المكاسب السياسية التي تمكنه من الصمود في وجه المماليك بمصر ، ولكن سرعة تطور الاحداث التي صحبت قيام المماليك لم تمكن الناصر يوسف من تحقيق غرضه .

كذلك فكر السلطان المظفر قطز في احياء الخلافة العباسية . ومن ذلك ما يذكره السيوطي من أن قطز علم وهو بدمشق عقب انتصاره على المغول في عين جالوت علم بوصول أحد أمراء بني العباس فأمر بارساله الى مصر حتى يتخذ العدة لاعادته الى بغداد . غير ان العمر لم يمهل قطز لينفذ مشروعه الخاص باحياء الخلافة العباسية في بغداد مقرها الاصيل(١).

وهكذا تم لبيبرس وحده أمر تنصيب خليفة للعباسيين في مصر دون غيره من سائر الحكام الذين حاولوا قبله ذلك .

وأما عن كيفية تنصيب الخليفة . فيذكر المقريزي ان الامير علاء الدين البندقدار نائب السلطان بيبرس في دمشق كتب اليه يخبره بأن أحد بني العباس وهو الامير أبو القاسم أحمد ابن الخليفة الظاهر بأمر الله عم الخليفة المستعصم الذي قتله التتار ووصل الى دمشق ومعه جماعة من عرب بني مهنا يشهدون على صحة نسبه ، وانه يريد ان يلحق بالسلطان الظاهر

---

(١) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ .

بيبرس بالقاهرة . وكان ان وجد السلطان فرصته في مجيء ذلك الامير ، فرد على نائبه يأمر (بالقيام في خدمته وتعظيم حرمته) كما أمره أن يرسل معه حجابا الى مصر . وهكذا غادر الامير العباسي دمشق موفور الحرمة والكرامة الى جهة مصر . وفي القاهرة استقبل الامير أحمد استقبالا حافلا فخرج السلطان الى لقائه ومعه الوزير وقاضي القضاة وجمهور كبير من أعيان القاهرة . وكان يوم دخوله من الايام المشهودة اذ سار في شوارع القاهرة وقد لبس الشعار العباسي ، حتى صعد قلعة الجبل وهو راكب ، فانزله السلطان في مكان جليل قد هيء له وبالغ في اكرامه (١) .

وفي الايوان بقلعة الجبل أثبت الامير نسبه بمحضر السلطان ومن معه ، وبويع بالخلافة ولقب « المستنصر بالله » وضرب اسمه على السكة وكتب ببيعته الى الآفاق (٢) .

واذا كان ظهور التتار بالشام بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ . كما رأينا، فان الفرنج بدأوا فيغاراتهم على الشام ومصر قبل ذلك بأكثر منقرن ونصف من الزمان ، كما يذكر ابن الاثير عن الحوادث التي جرت في سنة ٤٩١ هـ . لدى خروج الفرنج الى بلاد الشام . واستمر الصليبيون في غاراتهم على الشام ومصر ، ينتصرون مرة وينهزمون أخرى وظلت الحرب سجالا بين الطرفين نحو قرنين من الزمان ، حتى انتهى الامر بطردهم نهائيا على يد الملك الاشرف خليل بن المنصور قلاوون سنة ٦٩٠ هـ .

وفي هذا يقول ابن كثير : « في تلك السنة فتحت عكا وبقية السواحل التي كانت بأيدي الفرنج من مدد متطاولة ، ولم يبق فيها حجر واحد » (٣) .

---

(١) المقريزي : السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨ .
(٢) المقريزي : المصدر نفسه .
(٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٣١٩ .

مما مر معنا نرى ان الاضطراب السياسي في مصر والشام هو الطابع المميز لذلك العصر ، وتلاحق الحوادث والحروب ، واستمرار المعارك خلق جوا من عدم الاستقرار ، ودفع بخيرة أبناء البلاد الى الحرب والجهاد . ولسنا في مجال قص أخبار الصليبيين ، اذ ان كتب التاريخ قد حفلت بأخبارهم . ولكننا نشير الى أمور تعتبر من علامات ذلك العصر وانعطافاته ، لنتبين اي عصر عاش فيه ابن تيمية حين أبصر النور .

وبعد هذا العرض الموجز للناحية السياسية نأتي الى ذكر الناحية الاجتماعية التي عاش في ظلها ابن تيمية .

* * *

ثانيا ــ الناحية الاجتماعية :

كان المجتمع في مصر والشام في ذلك العصر يموج بأجناس كثيرة ومختلفة في العادات والتقاليد والاخلاق ، وكذلك في فهم الحياة . وامتزجت هذه الشعوب بعضها بالبعض في ظل الحرب وفي ظل السلام . وكان لهذا المزج أثره في خلق حالة نفسية وفكرية لم يعهدها العالم الاسلامي من قبل . التقت في هذا العصر أقوام مختلفة ، أتراك ، ومصريون ، وشاميون ، وعراقيون وخاصة بعد خراب بغداد وفدوا الى الشام . ثم الفرنجة والتتار والارمن واليهود . عاش هؤلاء على اختلاف في عاداتهم وأخلاقهم وتقاليدهم ، فكان منهم مجتمع متردد متفسخ لا يعرف الاستقرار ، بل الاضطراب والفوضى والدسائس . ومن الطبيعي أن يتألف مجتمع على هذا النحو من طبقات ومراتب تعلو بعضها فوق بعض . بالاضافة الى تفشي الاسترقاق والعبودية التي شاعت في ذلك العصر حتى غدا الاسير مع عائلته يباع ويشترى كأي سلعة رخيصة ، وفي ذلك يقول المقريزي في خططه :

« فلما كثرت وقائع التتر في بلاد المشرق والشمال وبـلاد القبجاق ، وأسروا منهم وباعوهم ، تنقلوا في الاقطار ، واشترى الملك الصالح نجـم الدين بن أيوب جماعة منهم سماهم البحرية • ومنهم من ملك ديـار مصر وأولهم المعز بن أيبك • ثم كانت (للملك المظفر قطز) معهم الواقعـة المشهورة على عين جالوت ، وهزم التتار وأسر منهم خلقـا كثـيرا صاروا بمصر والشام• تم كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس وملأوا مصر والشام فغصت أرض مصر والشام بطوائف المغول ، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم • هذا وملوك مصر وامراؤها وعساكرها قد ملئت قلوبهم رعبا من جانكيزخان وبنيه ، وامتزج بلحمهم ودمهم مهابتهم وتعظيمهم • وكان التتار انما ربوا بدار الاسلام ، ولقنوا القرآن واحكام الملـة المحمدية ، فجمعوا بين الحق والباطل ، وضموا الجيد الى الرديء ، وفوضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالامور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج • وناطوا بـه أمر الاوقاف والايتـام ، وجعلوا اليـه النظـر في الاقضية الشرعية ، كتداعي الزوجين ،وأرباب الديون ونحو ذلك » (١) •

وبعد هذا لنا ان نقول بصفة عامـة ، ان المجتمع كان فيـه قوتـان كبيرتان لكل منهما نفوذها : الاولى طبقة الامراء وعـلى رأسهم السلطان وكان لها نصيب الاسد مـن النفوذ والجاه • والاخرى هـي طبقة العلماء والفقهاء وكبار رجال الدين • وابـرز هؤلاء الرجال كـان عز الدين بن عبد السلام ، ومحيي الدين الندوي ، وابن تيمية وكان الواحد من هؤلاء الفقهاء والعلماء لا يخاف في اللـه لومـة لائم • فمـلأت هيبتهم قلـوب السلاطين والامراء وعامة الناس بما عرفـوا مـن تمسك بالديـن وكرامة العلم •

---

(١) احمد بن علي المقريزي ـ خطـط المقريـزي ـ ج ٢ ، ص ٢٢١ (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) .

وكانت الطبقة الثالثة تشمل العامة من الشعب كالتجار والصناع والزراع ، وهؤلاء عليهم الكد والجهد • ولا يصل احدهم الى ثمرة عمله لما كان يحل بهم من مظالم ترهق كواهلهم • وكان العلماء والفقهاء ، ومنهم الشيخ ابن تيمية يعملون لرفع الحيف عن هذه الطبقة المرهقة ويعطفون عليها ، ويبذلون الجهد لدى الطبقة الحاكمة لابعاد الاذى والظلم ورد الجور عن ابناء الشعب ، وتوجيه الحكام نحو الخير في الدين والدنيا • وكان هؤلاء العلماء ورجال الدين البارزين بصفة خاصة ، يعيشون عيشة راضية بفضل ما يغدقه عليهم السلاطين والامراء من وظائف ذات مرتبات عالية ، رغبة منهم في استمالتهم ، وضمانا لرضاهم عنهم ، لان امر قيادة العامة في السخط والرضا يعود اليهم •

وفي ذلك يذكر المؤرخ ابن كثير انه في سنة ٦٩٠ هـ• طلب الى احد القضاة التوجه الى مصر لتوليته قضاء القضاة بدل تاج الدين ابن بنت الاعز الذي عزل من هذا المنصب • ويقول عن ابن بنت الاعز : « وكان بيده سبعة عشر منصبا ، منها القضاء والخطابة ، ونظر الاحباس ، ومشيخة الشيوخ ، ونظر الخزانة ، وتداريس الكبار » • (١)

يتبين من هذا ان البعض من رجال العلم والفقه كانوا يجمعون الوظائف الكبيرة ويعيشون الحياة الرغيدة ، ويقومون بخدمة السلاطين وتنفيذ غاياتهم ومآربهم والدعاء لهم • وكل ذلك بغية الحصول على مركز ممتاز لدى السلاطين يؤمن لهم الحياة الرفيعة •

وقد وصف السيوطي في شرح مسهب كيف كان العلماء يضرعون الى السلطان الظاهر بيبرس ، ويقبلون الارض بين يديه ، طالبين عونه وصدقته لاصلاح حالهم • وكل ذلك في خطب ورسائل توضح تزلفهم وتفانيهم

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ، ص ٣٢٢ •

وراء المنفعة او المناصب . (١)

واذا كان هذا حال العلماء في ذلك العصر ، فانه لا ينطبق على رجل كابن تيمية . ذلك العالم الذي صدق عليه القول ، انه يقول كلمة الحق في وجه السلطان الجائر . والتاريخ يذكر لـه المواقف المشهورة والمتعـددة ومنها ما يذكره ابن كثير : « انه لما جـاء التتار الـى الشام ٦٩٩ هـ . ، وهزموا جيش الناصر بن قلاوون وشتتوه ، واصبحوا على ابواب دمشق، ذعر اهلها وفر كثير من اعيان العلماء الـى مصر ، كقاضي الشافعية امـام الدين ، وقاضي المالكية الزواوي ، وغيرهم مـن كبـار العلماء ، وكبار الرجال ، حتى صار البلد شاغرا من الحكام . ولكن عالمـا واحدا بقي مع العامة ، فلم يفر ولم يخرج . ذلك كان ابن تيمية » (٢) .

جمع ابن تيمية اعيان البلد واتفق معهم على ضبط الامور ، والذهاب على رأس وفد منهم يخاطبون ملك التتار في الامتناع عن دخول دمشق . وكان ذلك الملك هو (قازان او غازان) .

وقد وصفه القاضي شهاب الدين ابو العباس احمد بن فضل الله في ترجمته قال : « جلس الشيخ ابن تيمية الـى السلطان غـازان حيث تجم الاسود في اجامها ، خوفا من ذلك السبع المغتال ، ومما خاطبه عـن طريق الترجمان : قل للقازان انت تزعم انك مسلم . ومعك قاض وامـام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا . وابوك وجدك كانا كافرين ، ومـا عملا الـذي عملت . عاهدا فوفيا . وانت عاهدت فغدرت ، وقلت فما وفيت وجرت . ثم خرج بعد هذا القول من عنده معززا مكرما » (٣) .

---

(١) السيوطي : حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، ج ٢ ، ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٤ ، ص ٩ .

(٣) تاريخ ابن الوردي : ج ٢ ، ص ٢٨٧ .

يتجلى امامنا هذا الموقف كبيرا ومشرفا ، اذا عرفنا ان الاستبداد المطلق كان سمة ذلك العصر ، يستبد فيه الحاكم الذي يصل الى الحكم بقوته • ويحول العرش من بعده الى ورثته ان استطاع ، لان العيون تشخص الى الملك وتترقب الفرصة السانحة للانقضاض عليه ، مهما كلف من تضحيات واراقة دماء وخراب بلاد •

وكان تنازع السلاطين يختفي حينا ويظهر احيانا • وكانت سلطتهم فوق سلطة الخليفة نفسه • بل كانوا ينظرون الى الخليفة على انه سلطة دينية لا تتجاوز التولية ، او التقليد الشكلي • فان آل اليهم الامر فالحكم يكون بما يحكمون ، والدين لهم وبيدهم يحكمون في الناس جميعا ، ومنهم الخليفة نفسه ، فهو محكوم بهم رضي بذلك ام سخط (١) •

* * *

ثالثا ــ الناحية الدينية والفكرية :

بعد هذه اللمحة عن الحياة السياسية والاجتماعية التي عاصرها ابن تيمية ، نتكلم ولو بلمحة موجزة عن الحياة الدينية والفكرية ، لتتم لنا الاحاطة بمختلف جوانب الحياة التي عايشها ابن تيمية •

ان مظاهر النشاط الديني في ذلك العصر متعددة ، أهمها احياء الخلافة العباسية في مصر ، وتنظيم القضاء والعناية باقامة المؤسسات الدينية وتعميرها ، وانتشار التصوف • وكان لاحياء الخلافة في مصر اثر بارز في ازدياد النشاط الديني في البلاد ، الامر الذي يعبر عنه السيوطي بقوله : « اعلم ان مصر من حين صارت دار الخلافة عظم أمرها ، وكثرت شعائر الاسلام فيها ، وعلت فيها السنة ، وعفت منها البدعة ، وصارت

---

(١) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ، ص ٨٦ •

محل سكن العلماء ، ومحط رحال الفضلاء » (١) •

أما عن اصلاح شأن القضاء ، فان المماليك كانوا أصحاب الفضل في تغيير نظام القضاء في مصر • فبعد ان كان الوضع في مصر منذ زمن الايوبيين ان يكون قاضي القضاة شافعيا ، أصبح لكل مذهب من المذاهب السنية قاضيا • والسبب في ذلك يعود الى أن السلطان بيبرس استاء من تعنت قاضي القضاة الشافعي تاج الدين عبد الوهاب ابن بنت الاعز ، وتوقفه في تنفيذ الاحكام وكثرة الشكاوى منه بسبب ذلك • وقد روى المقريزي كثيرا من الشكاوي التي قدمت في حق ذلك القاضي الشافعي الى السلطان بيبرس ، وبعض هذه الشكاوي كان من الامراء ، وبعضها من عامة المتقاضين • وكان ان أخذ بيبرس يناقش قاضي القضاة في كل شكوى • وعندما لمس السلطان منه تشددا وتعنتا في كثير من القضايا ، التفت الامير الى تاج الدين وقال له : « يا قاضي •• مذهب الشافعي لك ، ونولي من كل مذهب قاضيا » (٢) •

ويبدو ان هذه العبارة بقيت في ذهن بيبرس وأعجب بها كفكرة • فعين أربعة قضاة يمثلون المذاهب الاربعة • وأباح لهم ان يولوا نوابا عنهم في انحاء البلاد وسائر الاعمال المصرية • ومع ذلك فان قاضي القضاة الشافعي ظل محتفظا بمكانة ممتازة طوال ذلك العصر •

وقد رتب غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري ، القضاة في ذلك العصر حسب منزلتهم • فوضع الشافعي في المقدمة ، ويليه الحنفي ، ثم المالكي فالحنبلي (٣) •

---

(١) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ، ص ٨٦ .
(٢) المقريزي : السلوك ، ج ١ ، ص ٥٣٨ .
(٣) خليل بن شاهين الظاهري : زبدة كشف الممالك ، ص ٩٢ ، طبعة القاهرة .

وثمة ظاهرة هامة ميزت النشاط الديني في هذا العصر ، هي اشتداد تيار التصوف • ويبدو ان الاخطار التي ألمت بالعالم الاسلامي في القرن السابع الهجري ، خصوصا على أيدي التتار في المشرق • جعلت كثيرا من المتدينين يرغبون في التوبة الخالصة الى الله والزهد في الدنيا ، والعودة الى سنة السلف الصالح للخلاص من الاوضاع السيئة التي بات فيها المسلمون •

ولعل اشتداد تيار التصوف وازدياد نفوذ رجاله كان من عوامل ضعف الحركة العلمية ، لان التجديد والابتكار الفكري لم يكونا من ظواهر هذا العصر بل كانت الظاهرة التي تسوده هي العكوف على ما وصل أهله من تراث العرب والمسلمين السابقين ، وهو تراث قيم بلا شك ، وكان عملهم فيه هو الانكباب عليه لفهمه والافادة منه ، ثم الزيادة عليه ما وسعهم الجهد ، دون خروج عن الروح الذي كان يسري فيه وهو التقيد بالافكار والآراء التي وصلت اليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين • وفي هذا يقول ابن خلدون : « ووقف التقليد في الامصار عند هؤلاء الاربعة ، ودرس المقلدون لمن سواهم ، وسد الناس باب الخلاف وطرقه •• وردوا الناس الى تقليد هؤلاء • ولم يبق الا نقل مذاهبهم ، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الاصول واتصال مسندها بالرواية (١) •

وزاد التصوف قوة على قوته ، ما اثر عن الامام الغزالي من اشادته به حتى جعله الطريق الصحيح الموصل الى الله تعالى ، وذلك في كتابيه المشهورين : احياء علوم الدين والمنقذ من الضلال ، هذان الكتابان اللذان كان لهما أثر كبير في ذلك العصر وفيما جاء بعده من عصور حتى اليوم •

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥٥ •

وأخيرا من ملامح هذا العصر الواضحة ، ما كان من عـداء ملحوظ للفلسفة والمشتغلين بها تعلما وتعليما ، وكان السبب القوي لذلك حملة الغزالي عليها وعلى رجالها ، حملات اصابتها في الصميم ودعت الفيلسوف ابن رشد للرد عنها وانصافها •

وحسبنا ان نشير الى حادث قتل شهاب الدين السهروردي وهو في ريعان الصبا حتى صار معروفا في التاريخ بأنه (الشاب المقتول) • وقد كان كما يقول ابن ابي اصيبعة « اوحد في العلوم الحكيمة ، بارعا في الاصول الفقهية مفرط الذكاء جيد الفطرة » • ولكن الفقهاء شنعوا عليه ورموه بالتفلسف والالحاد ، بعد ان كان ناظرهم في حلب وأفحمهم • فعملوا محاضر بكفره رفعوها الى السلطان صلاح الدين بدمشق ، وطلبوا استئصال الشر بقتله حتى لا ينفث الحاده في كل بلد يحل فيه ، فكان لهم ما أرادوا ، وفعلا قتل بأمر السلطان وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٧ عن ستة وثلاثين عاما (١) •

هذا وقد كان لما اجملناه من سمات هذا العصر اثر قوي في الشيخ ابن تيمية ، فقد كان حربا على الجامدين والمقلدين بغير علم من الفقهاء ، وعلى الجامدين على مذهب الاشاعرة في علم الكلام ، وعلى المتصوفة والتصوف الذي دخله الكثير من مقالات غير المسلمين وآرائهم •

كما كان شديد الثورة على الفلسفة ورجالها الذين اعتنقوا كثيرا من نظريات الفلاسفة اليونان وأمثالهم بغير برهان صحيح • وسوف نعرض كل ذلك في فصل خاص •



(١) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

الفصل الثالث

أولا – لمحة عن انتقال المنطق الارسطي الى العرب :

من الشائع لدى بعض الباحثين في تاريخ الفكر الاسلامي ، ان انتقال المنطق الارسطي الى العالم الاسلامي ، انما يعود الى العصر العباسي اي في عصر المنصور ، عندما بدأت الترجمة ، وفي أوج قوتها لـــدى المأمون عندما استحضرت كتب اليونان من بيزنطية •

وعدم وضوح الدليل على انتقال هذا العلم الى المسلمين قبل هــذا العصر ، هو ما حمل الباحثين على عدم تقرير أجوبة واضحة لهذه القضية•
وقد ورد في دائرة المعارف للبستاني ما يلي : « نكاد لا نعرف شيئا واضحا عن أوائل النقل الارسطي ، فليس لدينا دليل ثابت على انه نقــل شيء من مؤلفات أرسطو في عهد الامويين » (١) •

ومع ان بعض البحاثة قد قاموا بأبحاث عديدة عن كيفية انتقال هذا التراث الى العرب ، فان بعضهم الآخر يعتبر ان هذه الابحاث غير واضحة وجلية ، وتفتقر في الوقت نفسه الى الدليل على طريق الانتقــال المباشر • ومن هؤلاء (ماكس مايرهوف) يعترف : « ان الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم • أو هم على الاصح لم يسوقوه في

(١) دائرة المعارف للبستاني ، بيروت ١٩٧١ . مبحث ارسطو عنـــد العرب للاب الدكتور فريد جبر ، ص ٤٤٠ – ٤٤١ .

وضوح وجلاء » (١) .

وكذلك رأى مايرهوف : ان أبحاث « لوكلير » في كتابه عن تاريخ الطب عند العرب أو أبحاث « اوليري » عن انتقال الفلسفة . او « براون» عن انتقال الطب ، لم تكن تكفي لتوضيح الاتصالات الاولى بين الاسلام والمنطق اليوناني (٢) .

ويذهب آخرون من الباحثين ، الى ان المسلمين عرفوا الفلسفة الارسطية في القرن الاول الهجري . ويسوقون على ذلك ادلة : منها ان احتكاك المسلمين ، واتصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين ، والمناقشات التي كانت تدور في الاديرة والكنائس ، عرفت المسلمين بفكر أرسطو ، اذ ان هذه الاديرة والكنائس ، كانت كمجامع تدرس فيها فلسفة اليونان ومنطق أرسطو (٣) .

كما يثبت هذا الاتصال وجود مخطوطات سريانية ، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين ورد هؤلاء على المسلمين .

ومن الادلة أيضا ما يذكر عن خالد بن يزيد ، بأنه أمر بعض العلماء اليونانيين بترجمة الاورجانون الى اللغة العربية . وبذلك يكون المنطق الارسطي قد عرف في عهد بني أمية قبل العصر العباسي ، اي في القرن الاول الهجري (٤) .

---

(١) ماير هوف : من الاسكندرية الى بغداد ، ترجمة عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : ص ٣٧ .

(٢) ماير هوف : المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفسري الاسلام ، طبعة دار المعارف المصرية ، ص ٣ .

(٤) المرجع نفسه : ص ٤ .

وقد وجدت مدارس فلسفية في العصر السابق على فتوحات العرب الاولى • ومنها مدرسة الاسكندرية وحران وانطاكية • كما وجدت مدارس فلسفية وعلمية في الرها ، ونصيبين والمدائن وجند يسابور • وكانت هذه المدارس باشراف أساتذة نسطوريين ويعاقبة •

وقد عرف المسلمون أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الاسلام وعرضوا كتبهم •

عرفوا من مدرسة الرها النساطرة : هيبا وبروبا • كما عرفوا اسم ابي القشقري (من رجال القرن السادس) ومن النساطرة سرجيوس الرأس عيني ، واسطفن بار صديلة ، واخودمية من اليعاقبة (١) •

ومهما يكن من أمر ، فان حركة نقل الكتب اليونانية والارسطية بنوع خاص ، الى اللغة العربية ، بدأت بنشاط كبير على يد العباسيين •

ويذكر السيوطي ان سبب خروج الكتب من أرض الروم الى بلاد الاسلام ، كان يحي بن برمك ، وذلك في خلافة الرشيد • ويذكر من المترجمين يوحنا بن البطريق ، وابن الناعمة الحمصي ، وحنين بن اسحاق (٢) •

ويرى المستشرق « كراوس » ان يحي بن خالد البرمكي قد طلب الى ابن المقفع في أيام المنصور ، ترجمة كتب الارجانون الاربعة : ايساغوجي ، وقاطيغورياس ، وباري ارمينياس ، والكتاب الاول من انالوطيقا الاولى (٣) •

---

(١) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني ، ص ٦٧ •
(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٧ •
(٣) دائرة المعارف للبستاني : ص ٤٤١ •

ويذكر الباحثون ، ان نقل المنطق الارسطي الى العرب قد تم على ثلاث مراحل (١) وهي :

المرحلة الاولى :

كان رائد هذه المرحلة ، ابو نوح الانباري النسطوري ، الذي كان ذا مكانة كبرى لدى المهدي وهارون الرشيد . وقد أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو الى العربية . وقد أسهم ابو نوح في نقل كتب أخرى من الارجانون ولا سيما كتاب (الطوبيقا) و (الابوديقتيقا) أي التحليلي أو (الانالوطيقا الثاني) . كما نقل كتابي (الشعر) و (الخطابة) .

وقد أتى بعد ابي نوح (سلم الحرائي) صاحب بيت الحكمة الذي انشأه المأمون . وقد أرسل الى القسطنطينية مع غيره من العلماء في طلب كتب اليونان من أجل ترجمتها .

ومن رواد هذه المرحلة المشهورين أيضا يعقوب بن اسحق الكندي. وابن ناعمة الذي اشتهر بترجمة كتاب (الربوبية) المنحول لارسطو .

وفي أوائل حكم المأمون كان العرب قد اطلعوا على كتب أرسطو المنطقية كلها . والفضل في ذلك انما يعود الى النقلة من النساطرة كما يذكر الباحث (٢) .

المرحلة الثانية :

وأقطاب هذه المرحلة حنين بن اسحق النسطوري ، الذي أصبح

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٤١ .
(٢) دائرة المعارف للبستاني : ص ٤٤٢ .

زعيم المترجمين العرب والسريان • ومن بعده قام تلاميذه باتمام عملـه ، ومنهم ابنه اسحق الذي ترجم بقية كتب أرسطو وشراحه • وكذلك ترجم أهم الكتب الرياضية والبصرية لاقليدس •

ويذكر من حلقة حنين وتلاميذه ابو عثمان الدمشقي ، وهو أحـد مترجمي بعض كتب الارجانون ولا سيما الطوبيقا ، وذلك بالاشتراك مع ابراهيم بن عبد الله •

والجهد الاكبر في حركة نقل آثار ارسطو الى العرب يذكره العلماء لرجال هاتين المرحلتين الاولى والثانية ، لان العمل الشاق قد قاموا به هم قبل غيرهم ، وصياغة آثار ارسطو كلها بما فيها الصحيحة والمنحولة كانت على أيديهم • فلم يبق لمن سيأتي بعدهم من رجال المرحلة الثالثة الا اعادة نقل هذه الآثار أو بعضها ، واعادة النظر في بعضها الآخـر ، لاخـراج مجموعة ارسطية عربية كاملة (١) •

المرحلـة الثالثـة :

وأقطاب هذه المرحلة كما تذكر دائرة معارف البستاني هم : أبـو أحمد بن كرنيب الكاتب ، وأبو بشر متى بن يونس القنائي النسطوري ، وأبو نصر محمد بن طرخان الفارابي ، وأبو زكريا يحي بن عدى اليعقوبي• ويعد هؤلاء الاقطاب من مدرسة بغداد التي انتقلت مـن الاسكندريـة ، كما يروي الفارابي في كتابه « ظهور الفلسفة » • وهذا الكتاب مفقود • ولكن الفارابي ذكر ما تضمنه هذا الكتاب عندما أشار اليه فـي كتابـه « التنبيه والاشراف » باعتبار ان المسعودي كان معاصرا للفارابي •

وقد ذكرت دائرة المعارف أسماء أقطاب منفردين مثل أبي الفـرج

---

(١) دائرة المعارف للبستاني : ص ٤٤٣ .

قدامة بن جعفر بن قدامة ، الذي فسر بعض المقالة الاولى من كتاب (الطبيعة) وكان يشار اليه في علم المنطق (١) •

ونشير الى ان ألمع أقطاب هذه المرحلة الثالثة ، هو ابو بشر متى الملقب بالقنائي ، وكان تلميذ ابن الكرنيب • تعمق في المنطق عندما أخذ عن الراهبين اليعقوبيين (روفيل) و (بنيامين) ويصرح ابن النديم في الفهرست ، انه اليه انتهت رئاسة المنطق في عصره •

وبعد وفاة ابي بشر انتهت رئاسة المنطق الى ابي زكريا بن عدى ، الذي كان تلميذا للفارابي ، وبوفاة الفارابي انتهت اليه أيضا رئاسة المدرسة المشائية (٢) •

ثانيا ــ طرق النقل الى اللغة العربية :

عرف للتراجمة في النقل الى اللغة العربية طريقان كما يذكر السيوطي :

أحدهما : طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما • وهذه الطريقة هي في النظر الى كل كلمة بمفردها من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى ، ثم الاتيان بكلمة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى •

والطريق الثانية : هي حنين بن اسحاق وهي تعتمد على ترجمة الجمل • فيعمد الى حصر معنى الجملة اليونانية في ذهنه ، ثم يأتي بجملة عربية لها نفس المعنى سواء تساوت الالفاظ أم تنافرت • ويعتبر السيوطي

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٤٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٤٤٤ .

ان هذه الطريقة الثانية هي أجود وأفضل من الاولى (١) •

هذا هو الطريق الذي سلكه المترجمون لآثار ارسطو • وقد ذكرنا أهم الاعلام المشهورين من النقلة وأغفلنا لضيق المجال ذكر الكثيرين من رجال الترجمة في المراحل الثلاث •

ثالثا ــ موقف المسلمين من المنطق :

وننتقل بعد هذا لنقول باختصار ان الفلسفة اليونانية التي لم يتوضح طريق وصولها الينا ، لم تلق استجابة وقبولا لدى أئمة المسلمين أو غالبيتهم • فان هؤلاء الائمة لاقوا حركة نقل التراث اليوناني بالذم والتحريم • واعتبروا انها حادثة تؤذن بهلاك المسلمين •

كما ان المنطق يحدث الانقسام في صفوف المسلمين ، ويؤدي الى التشتت والضياع •

« وقد أخبر النبي • ان الامة ستفترق ومتى افترقت خالف بعضها بعضا ، ومتى خالفت تمسكت بشبه وحجج وناظرت كل فرقة من تخالفها ، فانفتح باب الجدل ، واحتاج كل واحد الى ترجيح مذهبه ، وقوله بحجة عقلية أو نقلية أو مركبة منهما • فدخول المنطق عالم الاسلام هو مما يحدث تلك الفرقة والخلاف ، ويخلق المذاهب والمناظرات وكل ما من شأنه ان يؤدي الى تلك المحاذير ، وجب الابتعاد عنه وعدم الاخذ به • فمع المأمون زاد الشر شرا والضر ضرا » (٢) •

ويضيف السيوطي مؤكدا ان المنطق لم يكن موجودا في القرن

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٨ .
(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ١١ .

الاول فيقول : « وفي زمن الصحابة لم يكن المنطق موجودا ، فلم يذكر عنهم شيء • وانما في القرن الثاني حيث كان الامام الشافعي حيا فتكلم فيه وقال : « ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان ارسطاليس » • وقد أورد النص من هذا الطريق قاضي المسلمين الحافظ عز الدين عبد العزيز بن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في تذكرته » (١) •

وأما عن باقي فرق الاسلام فقد قال ابن تيمية : « لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت الى طريق المنطقيين • بل الاشعرية ، والمعتزلة ، والكرامية ، والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها • وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره • واما ابتداء فشوه في المتأخرين ، فقال الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ٦٨٧ هـ : بعد ان أخذ التتار بغداد عمل الخواجا نصير الدين الطوسي الرصد وعمل دار حكمة فيها فلاسفة ، لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيها للحكيم درهمان ، ومن ثم فشا الاستغلال بالعلوم الفلسفية وظهر » (٢) •

وابن تيمية لا يعتبر هؤلاء النقلة والمترجمين من الفلاسفة • بل هم برأيه تلاميذ للفلسفة اليونانية أمناء عليها ، انفصلوا عن الدائرة الاسلامية ، وتوغلوا في فلسفة اليونان بقدر ما أخذوا منها (٣) •

ومن الاسباب التي دعت المسلمين الى نقد المنطق ، قصور البرهان الفلسفي عن أن يصل بالانسان عند تطبيقه في الالهيات الى درجة اليقين ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٢ .
(٣) ابن تيمية : تجريد النصيحة ، ص ٢٨٨ . المطبوع مع كتاب صون المنطق .

ويقول الغزالي بعد ان سلك طريق الصوفية وترك المنطق : « لهم نوع من الظلم في هذا العلم • وهو انهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم انهـا تورث اليقين لا محالة ، ولكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية مـا أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » (١) •

ويفسر الغزالي كيفية تعثر المنطق في طريق الالهيات ، بل اتجاهه في طريق الكفر قبل الوصول الى المعرفة الحقيقية فيقول : « اذ ربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحا ، فيظن ان ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الـى العلـوم الالهيـة » (٢) •

وابن تيمية يشرح موقف نظار المسلمين من المنطق الارسطي عندمـا تصدوا له واعتبروه مفسدا لمنطق العقل واللسان فيقول : « وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ، ويثبتون ما فيها من العـي واللكنة ، وقصور العقل وعجز النطق ، ويثبتون انها الـى افساد المنطـق العقلي واللساني أقرب منها الى تقويم ذلك • ولا يرضون ان يسلكوها فـي نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » (٣) •

قاوم المسلمون اذن الفلسفة اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفـة • وتعرض الكندي وابن كرنيب وتلاميذهما لهذه المقاومة عندمـا مزجـوا الكلام بالفلسفة ، وكونوا نواة مدرسة مشائية اسلاميـة • وبعـد موت مدرسة الكندي موتا نهائيا ، قامت مدرسة الفارابي • وما لبث أهل السنة ان قاوموه مقاومة شديدة (٤) •

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٧٦ ، طبعة دمشق •
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٣ •
(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٨٢ •
(٤) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني ، ص ١٤٨ •

هذه لمحة قصيرة عن كيفية دخول منطق ارسطو الى عالم المسلمين ، وموقفهم من هذا التراث ، أردت بها ان تكون توطئة للبحث الذي سيأتي الكلام عليه ، وهو منهج ابن تيمية في نقض منطق ارسطو وبناء منطق على أسس مذهب السلف ، في القرآن والسنة •

ولكن قبل الانتقال الى ذلك الموضوع ، أرى من الضروري أن أشير الى ان ابن تيمية لم يحرم الاشتغال بالمنطق ، ولم يعتبره خطأ في مجمله ، وانما الخطأ في طائفة من قضاياه ، بالاضافة الى انه لا يوصل الى طريق اليقين • وقد طلب من المشتغلين بالمنطق ان يتبينوا حقيقة ذلك العلم ، وينتبهوا الى ما فيه من أخطاء •

وفي مقدمة كتابه (نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان) الذي لخصه السيوطي وسماه (كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة) دعم هذا الرأي عندما قال : « كنت أحسب ان قضاياه صادقة لما رأينا من صدق كثير منها ، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئا » •

وعن السماح للناس بالاشتغال في المنطق قال في نفس المقدمة « فأراد بعض الناس ان يكتب ما علقته اذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق ، فاذنت في ذلك لانه يفتح باب معرفة الحق ، وان كان ما فتح من باب الرد عليهم يحتمل اضعاف ما علقته » •

من هنا ندرك ان الشيخ ابن تيمية كان ايجابيا في مناظراته ، وواثقا من حجته وآرائه ، وهو يؤكد ان المعرفة الحقيقة تكون عن طريق احتكاك الفكر بالثقافات الاخرى •

* * *

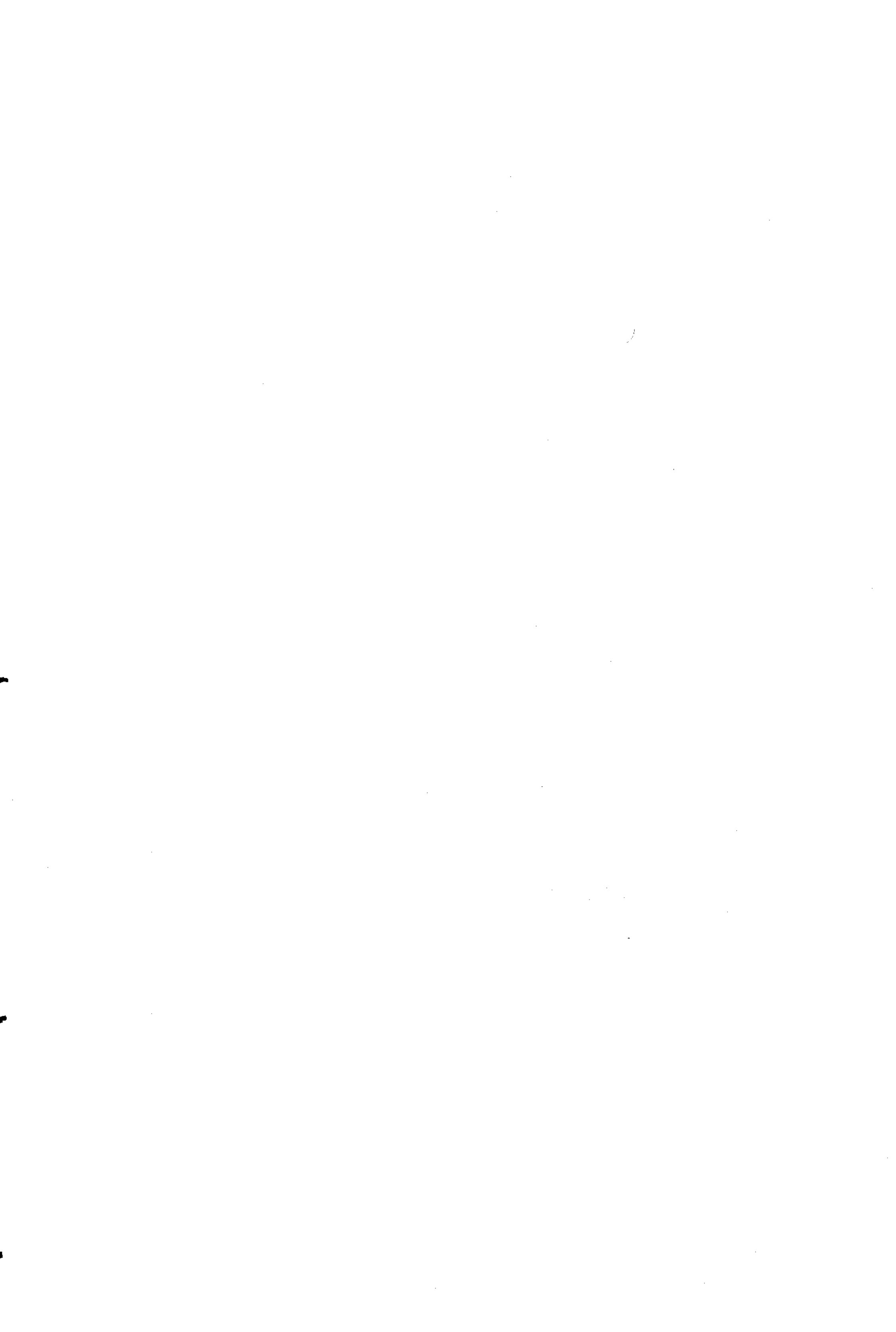
الباب الثاني

تمهيـــد : نقـــــــد المنطق

الفصل الاول : نقد الحد الارسطي

الفصل الثاني : نقد القضايا الارسطية

الفصل الثالث : نقد القياس الارسطي



تمهيد

نقـد المنطق الارسطي

للدخول في دراسة نقد المنطق الارسطي (١) ، نذكـر ان ابن تيمية قد نقد المقامين السالب والموجب وكلا من الحـد والقياس ، لان المناطقـة بنوا منطقهم على الكلام في الحد ونوعه . واعتبروا ان الحد هو طريـق التصور ، وان القياس هو طريق التصديق .

وننتقل في الفصل الاول الى آراء ابن تيمية في نقد الحد الارسطي من جهة ، والى نظريته الخاصة في الحدود المستقاة من الفكـر الاسلامي عامة من جهة ثانية .

وفي الفصل الثاني ، ندرس نقد ابن تيمية للقضية بجميع اجزائها .
أما في الفصل الثالث ، فاننا نبحث في نقـد ابـن تيميـة للقياس الارسطي والاستدلالات ، وكيف وضع صور هذه الاستدلالات المبنيـة على القرآن .

---

(١) المنطق الارسطي نسبة الى ارسطو . وارسطو(٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) كان ابنا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان ظل عشرين عاما عضوا بأكاديمية أفلاطون. غادر آثينا ثم عاد اليها ليؤسس مدرسة جديدة كانت تعرف باسم (اللوقيون) أو (بريباتوس) أعتبـر ارسطـو المنطق علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر ، انه علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ، فالمنطق هو آلة العلوم ، لذلك لم يدخل المنطق عند ارسطو في أقسام العلم النظري ولا العملي .

وفي هذا الفصل الثالث ، نتبين الجانب المهم الذي بناه ابن تيمية على انقاض منطق ارسطو ، والذي يعتبر فكرا اسلاميا مرتكزا على الصور الاستدلالية من القرآن والسنة النبوية ، الى جانب الحجج العقلية التي توج بها هذا المقام •

ويشرح ابن تيمية نهجه في النقد الذي سيسير عليه فيقول : « اعلم انهم بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه • قالوا لان العلم اما تصور واما تصديق • فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس •

ويرد عليهم بأن الكلام في أربعة مقامات : مقامين سالبين ، ومقامين موجبين • فالاولان في قولهم : ان التصور المطلوب لا ينال الا بالحد ، والثاني ان التصديق المطلوب لا ينال الا بالقياس • والآخران في ان الحد يفيد العلم بالتصورات ، وان القياس الموصوف يفيد العلم بالتصديقات » (١) •

وفي نقده للمقامين السالبين الاول والثاني اي (ان التصور لا ينال الا بالحد) وان (التصديق لا ينال الا بالقياس) نلاحظ بأن هجومه لم يعد يتمثل في كون المنطق يخالف المنقول فحسب ، بل تعداه الى اعتبار أنه يخالف صريح المعقول أيضا • وهو بحاجة الى دليل لاثبات قضاياه •

ولا يكفي ان توضع القضية في قياس حتى تكون صادقة ، وخصوصا اذا لم تكن بديهية فيقول : « ان القضية اذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل • والسلب بلا علم فهو قول بلا علم • والقول : لا تحصل التصورات الا بالحد قضية سالبة وليست بديهية • واذا كان هذا قولا بلا علم فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم ، ولما يزعمون انها

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٠٢ •

آلة قانونية تعلم مراعاتها الذهن عن ان يزل في فكره » (١) •

وقبل ان ننتقل الى نقد الحد الارسطي في الفصل القادم ، تجدر الاشارة الى ان ابن تيمية نهج في نقده للحد منهج الهدم والبناء في آن واحد • فكان يهدم الحدود الارسطية ليشيد مكانها الحدود المستقاة من القرآن • وهكذا يكون نقده للحد كما هو للقضية والقياس من جانبين ، جانب هدمي وجانب انشائي وبالنسبة لنقد ابن تيمية للحدود الارسطية، فقد شمل الجانب الهدمي منها ما أسماه بالمقامين السالب والموجب وشمل الجانب الثاني آراءه في المنطق القرآني ، اي في الحدود المستخرجة من القرآن • وهنا نذكر بأن ابن تيمية لم ينكر الحدود على العموم ، ولكنه أنكر الحد الارسطي التام والموصل الى المعرفة واليقين • ومن جهة ثانية أنكر الحدود لانها تستند الى أفكار ميتافيزيقية يؤدي الاخذ بها الى وقوع الخلاف في عقائد المسلمين • ومن هذه الافكار التفريق بين الذاتي والعرضي ، وانقسام العرضي الى لازم للماهية ولازم لوجودها •

وكون كل هذا يستند الى فكرة الماهية ووجودها ، فانه يؤدي الى التفريق بين الصفات حيث تعتبر صفة ذاتية وأخرى عرضية ، وتقدم صفة وتؤخر أخرى • يضاف الى ذلك نظرة ابن تيمية في ان الحاجة الانسانية لا تستقر ولا تسكن ، وهي في تطور مستمر • فلذلك لا يمكننا وضع الحدود الثابتة الابدية في اي علم من العلوم ما دامت الحاجات تتبدل والعلوم تتطور مع تبدل الحاجات وتطورها وتحولها •

وكل هذا سوف يمر معنا في بحث نقد الحد الارسطي في الفصل التالي •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٠٣ •

الفصل الأول

نقد الحد الارسطي عند ابن تيمية

أولا ـ نقد الحد ـ الجانب الهدمي :

ينقد ابن تيمية هذا الجانب كما مر معنا من مقامين : المقام السالب والمقام الموجب • فالمقام السالب الاول كما يقول به الارسطيون هو (ان التصور المطلوب لا ينال الا بالحد) والمقام الموجب هو (ان الحد يفيد العلم بالتصورات) •

ويبدأ ابن تيمية نقده لهذين المقامين بسلسلة من الحجج والادلة ، وردت في كتاب السيوطي ، مستقلة الواحدة عن الاخرى ، وبشكل ردود عندما تكلم عن كل واحد من هذين المقامين •

١ ـ نقد المقام السالب للحد :

هذا المقام هو (ان التصور المطلوب لا ينال الا بالحد) •

وجه ابن تيمية احدى عشر حجة لنقد هذا المقام • وبعض هذه الحجج التي سوف تمر معنا يمكن ان يكون قد استمدها من حجج الشكاك ، حيث ذكر مثلها الرازي ولكن بصيغ لفظية مختلفة • والمهم ان مجموعة هذه الحجج أتت كأدلة عقلية منسجمة مع مفهوم ابن تيمية العام لمسألة الحد • وفيما يلي نوجز هذه الحجج :

يبدأ هذه الحجج بنقد المقام السالب فيقول : انه مقام غير بديهي •

وغير البديهي يستلزم اقامة الدليل عليه ليصبح صادقا • والمناطقة ينقصهم هذا الدليل • ولا يمكن بالتالي ان تكون تلك القضية السالبة أو المقام السالب للحد ، أساسا لعلم البرهان نفسه وتكون في نفس الوقت ميزانا للعلوم • ويبين في نفس الوقت ان الحد لا يمكن ان يكون هو القول الدال على ماهيته ويبين في نفس الوقت ان الحد لا يمكن ان يكون هو القول الدال على ماهية المحدود وحقيقته •

ويرى أن جميع الامم ، وأهل الصناعات ، يعرفون الامور التي يحتاجون الى معرفتها من غير تكلم في الحد • فهم يتصورون مفردات علمهم تصورا عن طريق الادراك الحاصل لهم بالمعرفة الحسية للاشياء • وبهذا التصور يستغنون عن الحدود •

ولو كان تصور الاشياء ومعرفتها موقوفا على الحدود ، وكان التصديق موقوفا على التصور لما حصل عند الانسان علم من هذه العلوم التي توصل اليها بكشفه الحسي وخبراته •

وعن وظيفة الحدود عند المنطقيين ، يقول انها تستعمل للحقائق المركبة ، وهي الانواع التي لها جنس وفصل • أما الحقائق التي لا تركيب فيها اي البسيطة فلا حد لها ، (اي لا تعريف لها منطقيا) •

ويعارض ابن تيمية هذا القول ، فيجيب : بأن العقل هو من الحقائق البسيطة التي لا تركيب لها ، ومع ذلك فقد عرفوا العقل • وكذلك تصورات العقل لا تركيب لها وقد استطاعوا تعريفها • ويحاول ان يثبت بهذا ان بالامكان الوصول الى التصور بغير الحدود في الحقائق البسيطة •

واذا استطعنا ان نصل الى تصور الحقائق البسيطة التي لا تندرج

تحت جنس أو فصل بدون حد ، فانه يمكننا بالتالي تصور الانواع المندرجة أو المركبة لمعرفة أجناسها وشهرة اشخاصها •

وعلى قولهم ، اي المناطقة : ان التصديق لا يتوقف على التصور التام أو الذاتي الذي يحصل بالحد الحقيقي ، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة • يجيب ابن تيمية : « ان تصور العقل من هذا الباب ، وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي » (١) •

أ ـ اثر التجربة الحسية في تكوين المعرفة :

يؤكد ابن تيمية في هذه الحجة ، اثر التجربة في تكوين المعارف في العقل • ويعتبر ان فهم الحد يجب ان يسبقه معرفة بمفردات الالفاظ وما تدل عليه المعاني • وعلى العقل ان يطابق الالفاظ التي سمعها على المعاني التي يدركها ، والتي حصلت له بفعل الممارسة والادراك • وكذلك على السامع لكي يفهم الحد ان يعرف بأن هذا اللفظ يدل على ذلك المعنى الموضوع له • واذا كان الانسان يستطيع تصور اللفظ ومعناه قبل سماعه ، وهذا باستطاعته ، فيمتنع ان يقال ان تصور الاشياء قد حدث بسماع الحد •

وينتهي بعد ذلك الى التقرير ، بأننا نستطيع التصور بحد أو بدون حد ، اذا ما توفرت لنا المعرفة المسبقة بمفردات الالفاظ ودلالاتها على المعاني المفردة •

ب ـ وسائل التصورات :

ان جميع الموجودات نتصورها ، اما بحواسنا الظاهرة كالطعم

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٠٤ .

واللون والريح • أو بحواسنا الباطنة كالجوع ، والحب ، والبغض والفرح وأمثال ذلك • وكلها غنية عن الحد •

وهذه الحجة كما يقول النشار • استمدها ابن تيمية مـن الرازي ، وكاد يصوغها بألفاظه نفسها • وهي من حجج الشكاك (١) •

ج ـ قسمة العلوم والتصورات :

في مجال رده على قول الارسطيين (ان من التصورات ما هو بديهي لا يحتاج الى حد لتصوره) •

يقسم ابن تيمية العلوم الى بديهية ونظرية • فالعلـوم البديهيـة لا تحتاج الى حد لتصورها • أما العلوم النظرية فتحتاج الى ذلك الحد •

ولكن لا يمكن تقسيم التصورات الى نظرية وبديهية كمـا يقـول الارسطيون • وحجته في ذلك تعود الى ان العلوم بديهية كانت أم نظرية فانها تبقى من الامور النسبية الاضافية (٢) التي لا يستوي أمر استيعابها لدى جميع الناس • فهم يتفاوتون في مـدى ادراكهـم ومعرفتهم للاشياء والعلوم • وكذلك يختلفون في مدى تصوراتهم لأي علـم مـن العلوم • فالنظري عند شخص من الاشخاص ، قد يكون بديهيا عند الآخر والعكس صحيح •

لذلك لا يمكن تقسيم التصورات الى نظريـة وبديهيـة لتفـاوت الادارك كما سبق القول • ولا يمكن بالتالي ان يكون الحد هو الوسيلة للوصول الى التصورات بديهية كانت أم نظرية •

---

(١) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٩٥

(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٠٥ .

هذه مجمل الحجج التي أوردها ابن تيميـة في نقد المقـام السالب للحد • ننتقل بعدها الى نقد المقام الموجب له •

وفي نقد هذاا لمقام يعتمد ابن تيمية كما في نقد المقام السابق عـلى الادلة الجدلية العقلية من جهة ، وعلى الادلة المستقاة من مواقف السابقين من رجال وفرق وطوائف من جهة اخرى • وقد أورد السيوطي هذه الادلة عندما لخص كتاب ابن تيمية المسمى « نصيحة أهل الايمان في الرد عـلى منطق اليونان » ولـم يلخصه برمتـه وانمـا حصر التلخيص بالمواضيع المنطقية ، وأهمل ما جاء فيه ردا على مسائل في الالهيات وغيرها •

وفيما يلي مجمل هذه الادلة في نقد المقام الموجب للحد :

٢ ـ نقد المقام الموجب للحد :

وهو ان (الحد يفيد العلم بالتصورات)

يرى ابن تيمية ان المحققين من نظار المسلمين يعتقدون ، ان فائـدة الحد تنحصر فقط في التمييز بين المحدود وغيره ، وليس تصوير المحدود وتعريف حقيقته كما يعتبر اليونان وكذلك سائر الطوائف مـن اشعريـة ومعتزلة وكرامية وشيعة وغيرهم • رأوا ايضا ان فائـدة الحـد هـي في التمييز بين المحدود وغيره • وذلك مشهور عنهـم في كتب ابـي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني وابن فورك وغيرهم (١) •

وقبل ان يصل ابن تيمية الى ايراد حججه في نقد هذا المقام يواصل الكلام على صناعة الحد ، فلا يشك ان هذه الصناعة انما وضعت وضعا ، وباستطاعة الانسان ان يدرك حقيقة الاشياء بدونها • واعتبر انه لا بـد

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٠٦ .

للعاملين في المنطق ان يفرقوا بين بعض الصفات وبعض • فقد جعلوا التصور ذاتيا • ولا بد ان يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس بذاتي (١) •

وادلته على ان الحدود لا تفيد تصوير الحقائق في شيء ، هي ان الحد هو مجرد قول الحاد ودعواه فالقول مثلا : الانسان حيوان ناطق ، هو مجرد دعوى وقصة خبرية تحتاج الى بيان ، وهي خالية من الحجة والبرهان • فاذا كان المستمع يعلم بصدقها فانه لم يستفد شيئا من المعرفة بهذا الحد • وان كان لا يعلم فان مجرد قول الحاد لا يفيد السامع بشيء ايضا ، وخصوصا ان المخبر الذي لا دليل معه هو ليس بمعصوم في قوله•

فيتبين لنا ان الحد على التقديرين لا يفيد معرفة المحدود بل هو مجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، او دلالة الاسم على المسمى • ودلالة الاسم لا توجب بالطبع تصور المسمى لمن لم يتصوره •

وينتهي الى ان تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد ، وصدق قول الحاد بحاجة الى اقامة الدليل عليه •

ويفرق ابن تيمية بين الامور العقلية والامور الحسية • ويبين ان الامور العقلية غير الامور الحسية ، هي بحاجة الى ادلة لاثبات صحتها ، لان الامر العقلي يحتمل الصواب والخطأ • ومن العجب ان المناطقة يعتبرون ان الحدود طرق عقلية يقينية وهي اساس العلم مع انها تقام بلا دليل • والحد خبر واحد عن امر عقلي لا حسي ، وهم في نفس الوقت لا يقبلون خبر الواحد ويرون انه لا يصل بنا الى العلم اليقيني • وهم في هذه الحالة يرفضون الخبر الواحد ولو كان حسيا، به من القرائن الحسية ما يفيد العلم اليقيني •

---

(١) السيوطي : نفس المرجع ، ص ٢٠٧ .

ونقل خبر الواحد هو من نوع نقل الحد ، والفرق الوحيد بينهما ان خبر الواحد يمتاز باستناده على التصور الحسي والقرائن الحسية • بينما الحد يستند على التصور العقلي • والتصور العقلي عرضة للخطأ والصواب كما قلنا •

وخلاصة القول : اننا لا يمكننا ان تتصور المحدود بدون ان نكون عالمين بصدق قول المخبر • وصدق القول لا يعلم بمجرد ذكر الحد • لذلك لا يمكن حصول التصور الا بعد العلم بصحة الحد •

وبالنسبة لصفات المحدود يقول ابن تيمية : ان المناطقة يصفون المحدود بصفات ذاتية وعرضية ، ويسمون هذه الصفات اجزاء الحد ، واجزاء الماهية والمقومة لها ، والداخلة فيها •

فاذا كان المستمع على علم بهذه الصفات ، استطاع ان يتصورها بدون حاجة الى الحد • وان لم يكن على علم بها امتنع تصورها ولو ذكر الحد • ونحن في الحالين بغنى عن الحد كاداة للتصور الصحيح المجرد عن المعرفة السابقة المحصلة في ذهن المستمع •

ويشرح ذلك بالمثل : الانسان هو الحيوان الناطق •

فاذا لم يعرف ان الحيوان الناطق هو ما يسمى به الانسان ، فاننا نكون بحاجة الى شيئين :

الاول : تصور الانسانية والنطق •

والثاني : العلم بنسبة هذه الصفة الى الانسان •

فان كان يعرف هذه النسبة وهذا التصور فيكون قد تصور الانسان بدون الحد • وفائدة الحد كفائدة الاسم ، وهي تنبيه الذهن الى الاشياء الموصوفة ، بعد ان يكون غافلا عنها ، وهو من قبيل لفت الادراك ، ليحصل بذلك التصور •

والحدود تعرف الانواع بالصفات كما تعرف الاعيان بالجهات • فاذا قيل حد الارض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ميزت الارض باسمها وحدها ، فحقيقة الحد هي بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز الاشياء الموصوفة عن غيرها لا تصور هذه الاشياء ولا ادراك كنهها •

وائمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الاسماء، وقد ذكر ذلك ابن سينا والرازي، والسهروردي (١) •

وفي دليله الخامس يقول عن التصورات المفردة بأنها غير مطلوبة ، ويمتنع ان تعلم بالحد لان الذهن ان كان عالما بها امتنع طلبها ، وبالتالي ، تصبح من قبيل تحصيل الحاصل ، فلا يمكن ان نطلب معرفة ما نعرفه من الاشياء والاسماء • وان لم يكن عالما بها امتنع ايضا ان يطلبها • فكيف يطلب الانسان شيئا لا يشعر بحاجته اليه ، والطلب يسبقه دائما شعور بالحاجة • ولكن كيف يطلب الانسان تصور اشياء كثيرة لا يحسها ولا يشعر بها كالروح والملائكة والجن ؟ •

يجيب على ذلك ابن تيمية : بأنه سمع بها وهو يطلب تصور مسماها ، كما يطلب من يسمع لفظا لا يدركه تفسيرا لمعنى هذا اللفظ • وهذا لا يوجب ان يكون المعنى المفرد مطلوبا • اذ لا بد من تعريف المحدود والاشارة اليه مما لا يكتفي فيه بمجرد اللفظ • ويكون هذا التعريف بذكر الصفات القريبة للذهن والمعروفة مسبقا من الانسان •

ويعود امتناع طلب التصورات المفردة برأي ابن تيمية لسببين :

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢١٢ •

الاول : اذا كانت التصورات حاصلة للانسان سلفا ، فلا يكون الحد هو سبب حصولها .

والثاني : اذا لم تكن حاصلة في الذهن ، فان الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها .

ويذكر هذا الدليل في اكثر كتب المنطق والكلام ، وينسب دائما للرازي الذي استمده من الشكاك ، وهو ينقد به فكرة كسبية التصور .
ومما يقوله الرازي : بأن الشيء المعلوم معلوم من وجه ، وغير معلوم من وجه آخر . فالوجه الاول المعلوم لا حاجة الى طلبه . والوجه الثاني غير المعلوم لا تتوجه اليه لاننا لا تتوجه نحو طلب ما نجهله . (١)

آ ـ التصور عن طريق الحد التام :

وفي دليله السادس ينقد ابن تيمية قول المناطقة بأن تصور الحقيقة يكون عن طريق الحد التام ، وان الحد التام يحتوى على الذاتيات دون العرضيات . ويقول بأنهم يفرقون بين الذاتي والعرضي . فالذاتي ما كان داخل الماهية . والعرضي ما كان خارجا عنها . ثم يقسمونه الى لازم للماهية ولازم لوجودها .

وينقض ابن تيمية هذا القول المبني بنظره على اصلين فاسدين :

الاول : الفرق بين الماهية ووجودها .

الثاني : الفرق بين الذاتي لها واللازم لها .

الاصل الاول :

قولهم ان للماهية حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها ، وهو كقول

---

(١) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الأسلام، ص ١٩٩.

من يقول : (المعدوم شيء) ، وتخيلوا ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة في الخارج • ونحن اذا تكلمنا في حقائق الاشياء التي هي ماهياتها ، مع قطع النظر عن وجودها في الخارج ، فاننا نتكلم عن حقائق ثابتة في الذهن • والموجود في الذهن اوسع من الموجود في الاعيان ، مع العلم ان الحقيقة غير موجودة خارج الذهن (١) •

وقد ظنوا ان الحقائق النوعية كحقائق الانسان والفرس ، هي حقائق ثابتة في الخارج وازلية لا تقبل الاستحالة ، وهي ما يسمونه بالمثل الافلاطونية •

ولم يقتصر اثباتهم على وجود المثل الافلاطونية ، بل اثبتوا وجود مادة مجردة عن الصور وثابتة في الخارج ايضا ، وهي الهيولى الاولية المبني عليها قدم العالم •

والحقيقة ان لا وجود للماهية خارج الذهن ، ووجودها الوحيد هو الوجود الذهني ، وما في الخارج عند ابن تيمية هو تحقق ما في الوجود الذهني في اعيان جزئية معينة •

والموجود الوحيد في الخارج هو الشخصي • اما التفريق الصحيح بين الوجود والماهية فهو ان الماهية : هي ما يرسم في النفس من الشيء ، أي انها موجودة في الاذهان وليس في الاعيان (٢) •

وعلى هذا لا يوجد من هذه الماهية في الخارج الا الافراد والشخصيات •

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج١ ، ص١٧٥ . تحقيق محمد عبد الحميد ومحمد الفقي ، طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٥١م. — ١٣٧٠ هـ.

(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢١٥ .

فليست هناك في الخارج فرسية او حصانية او انسانيـــة • ولكـــن هناك زيد ، وفرس ، وحصان • كما ليس في الخارج اعدادا مجردة كمـــا يرى الفيثاغوريون ، ولا ماهيات مجردة كما يرى افلاطون ، ولا ماهيات مطلقة موجودة في الانواع ومقارنة لوجود الاشخاص كما يرى ارسطو •

ويحمل ابن تيمية على القائلين من اصحاب المنطق ، ان الماهية التـــي في الذهن ، لها نفس الوجود في الخارج ، وان هنـــاك تطابقا بين هـــذه الماهية الذهنية وبين الاعيان الخارجية • كما لا يعارض ان يكون هـــذا التطابق بمعنى تطابق الصورة الذهنية مـــع الواقـــع الخارجي الحقيقي ، بل يعارض القول بوجود جواهر عقليـــة في الانسان كالنطـــق والحس ، قائمة بانفسها وموجودة خارج الذهن • ويقول بأن ما يسمونه بالجواهر هي اسماء لمعين هو الانسان ، وكل اسم من هذه الاسماء يتضمن صفة لا يتضمنها الاسم الآخر • فالانسان الواحد له اسمـــاء عديـــدة وصفـــات عديدة ، ولا صحة للقول بأن هذه الصفات او الاعيان قائمة بانفسها فـــي شخص معـــين •

وينتقل الى الوجود المطلق ، كالانسان المطلق ، وينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج ، ولكنه لا ينفي تطابق الصورة الذهنية مع الاعيـــان الموجودة في الخارج كما يطابق الاسم لمسماه (١) •

لذلك ، نرى اننا امام اتجاه اسمي سلكه ابن تيمية ، يقصر وجـــود الماهيات على الذهن وينكر وجودها في الخارج • اذ في الواقع لا يوجـــد الا الافراد والاشخاص •

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

الاصل الثاني :

الذي ينقد به القول بأن تصور الحقيقة يكون عن طريق الحد التام • وهو المتعلق بالفرق بين اللازم للماهية والذاتي لها • ويعتبر ان هذا الفرق لا حقيقة له فان جردت الماهية عن الصفات اللازمة لها ، فان حقيقة الاشياء تضيع ؛ فالزوجية والفردية ، وهما صفتان لازمتان للعدد ، مثل الحيوانية والنطق للانسان ، لا نستطيع ادراك العدد بدونهما • لذلك فالقول بأن الذاتي ما يتقدم في الذهن هو قول باطل •

ب ـ تصور الصفات الذاتية :

في هذا الدليل يقول ابن تيمية : ان المناطقة قد اشترطوا في الحد التام ان تتصور جميع صفاته الذاتية ، كما اشترطوا تصور هذه الصفات الذاتية بينه وبين غيره •

ويرد عليهم : بأن اشتراطهم ذلك يوجب استيعاب جميع الصفات ، وان اكتفوا بالجنس القريب دون غيره ، فهذا تحكم محض • وبماذا يجيبون اذا عارضهم من يوجب ذكر كل الاجناس او يوجب حذف كل الاجناس ؟ حتما لا جواب لهم ، الا ان هذا هو الاصطلاح الذي تمشوا عليه وجعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف •

فحكمهم كحكم من يجعل من شخصين متماثلين مؤمنا وكافرا ، أو عالما وجاهلا ، دون تفريق بين ذاتيهما بل بمجرد انهم اصطلحوا على ذلك• بهذا يفرق المناطقة بين الاشياء المتساوية ، ويسوون بين الاشياء المختلفة ، ثم يقولون : لا نستطيع تصور المحدود بغير صفات ذاتية ، كما يقولون : ان الذاتي هو ما لا يمكن تصور الموصوف بدون تصوره •

ويرد ابن تيمية بأنهم وقعوا في الدور ، فاذا كان المتكلم لا يتصور

المحدود الا اذا تصور صفاته الذاتية أو ماهيته ، واذا لم يعرف انه لا يمكنه تصور الموصوف بدون هذه الصفة ، فهو لا يعرف بالتالي انها صفة ذاتية . فتكون معرفته للموصوف متوقفة على معرفته للذاتيات ، ومعرفته للذاتيات متوقفة على معرفته بأنه لا يمكن تصور محدود بغير هذه الصفات الذاتية .

وهذا قول لم يبن على أصل علمي حقيقي ، وانما قالوه بمجرد التحكم . ولم يعتمدوا على أمر للتفريق به بين الذاتي وغيره .

وان ما زعموا انه صفات ذاتية لا يعرف حقيقة الموصوف أصلا ، وما ذكروه يستلزم انه لا يمكن حده ، فاذا لم يعرف المحدود الا بالحد ، والحد غير ممكن لم يعرف فذلك باطل (١) .

ويضرب ابن تيمية مثلا على ذلك فيقول : اذا لم يكن بالامكان تصور حقيقة الانسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي (الحيوانية) و (الناطقية) .. فيجب ان يعرف الانسان هذه الصفات الذاتية بأنها صفاته هو الذاتية ، وان ذاته لا تتصور الا بها وبها وحدها دون غيرها . لذلك وجب معرفة الانسان بصفاته قبل التصور .

ومجرد القول عن الانسان بأنه (حيوان ناطق) لا يكفي لحصول التصور ، لان هذا التعبير هو خبر لمبتدأ محذوف ، وهو بمنزلة الاسم المفرد ولا يفيد فهم الكلام ولا التصور (٢) .

هذه خلاصة الادلة التي وردت في نقد المقام الموجب للحد .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٧٨ .
نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، طبع الهند ١٣٦٨ هـ . — ١٩٤٩ م .

(٢) ابن تيمية : نفس المرجع ، ص ٧٩ .

ننتقل بعدها الى بحث الجانب الانشائي للحد عند ابن تيمية ، بعد ان نقد الشيخ حدود ارسطو التي تكون القسم الاول من المنطق .

ثانيا ـ الجانب الانشائي في الحد عند ابن تيمية :

بعد ان فند ابن تيمية مفاهيم المنطقيين للحد ، أوضح نظريته الشخصية فيه ، فكان من هذا القبيل جانبه الانشائي في الحد ، وهو الذي أقامه استنادا الى مفاهيم المسلمين المغايرة لمنطق اليونان .

ولم ينكر ابن تيمية الحدود على العموم كما سنرى ، ولكنه أنكر الحد الارسطي التام ، لاستناده الى أفكار ميتافيزيقية ، كالتفريق بين الذاتي والعرضي ، ثم انقسام العرضي الى لازم للماهية ولازم لوجودها . أما بالنسبة للصفات فقد قسمت الى صفة ذاتية وصفة عرضية .

من هذه النقاط انطلق لنقد الحد التام ، طالما ان العلوم كلها في تغير مستمر ، والنظريات لا تبقى على حال من الاحوال . وكذلك المطالب الانسانية لا تستقر ولا تهدأ ، فمن المحال وضع حدود أبدية وثابتة ، ومن المحال قبول الحد التام كقانون يتعرف الانسان بواسطته الى كنه الاشياء وماهيتها .

وعلى هذا الاساس رد الشيخ كل نظريات المنطقيين ومفاهيمهم المتعلقة بالحد . ونظر الى الحدود نظرته الى الاسماء وما تدل عليه .

فقال ان الحدود بمنزلة الاسماء ، وانها تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال ، وان الحد هو للتمييز بين المحدود وغيره . وهذا التمييز يكون بالوصف اللازم له طردا وعكسا ، حتى يصبح الحد جامعا مانعا .

ويرى ابن تيمية انه اذا كانت الغاية من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس له ، فلا يتحقق ذلك الا مع الاطراد والانعكاس .

والطرد هو تحقق المحدود مع تحقق الحد •

والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد •

وهكذا فان الحدود التيمية للانواع بالصفات ، كالحدود للاعيان بالجهات • يجب ان نحددها بعدة أوصاف كما نحدد البلدان على الكرة الارضية •

فنقول حدود هذا البلد من الشرق كذا ومن الغرب كذا ، وكذلك من الشمال والجنوب ، فتتميز بذلك منطقة دون غيرها ، ويتميز بلد أو مدينة أو قرية أو حي دون غيره من الاصقاع •

وهكذا يمكننا ان نصل الى أدق التفاصيل واعطاء أثبت المعلومات ، اذا اتبعنا منهج ابن تيمية في الحدود ، القائم على فكرة الطرد والعكس • واتباع هذا المنهج في تعريف الاشياء والاجسام يوصلنا الى تعريف جامع مانع ، اي يجمع كل الصفات الموجودة في هذا الجسم ويمنع الخلط بينه وبين غيره من الاجسام ، كما يمنع دخول صفات جديدة عليه من شأنها ان تغير من صفاته الاساسية ، وتجعله مشتركا مع غيره من الاجسام في هذه الصفات •

وهذا المنهج الذي اتبعه ابن تيمية جدير بأن نطلق عليه اسم منهاج الدقة في تعريف الاشياء وفهم كنهها وحقيقتها • وتبقى تعريفات هذه الاشياء والاجسام كاملة الدقة ما لم يطرأ عليها جديد يغير من مفهومها او ينقص منها •

ومن هنا يمكننا القول : ليس كل الحدود ثابتة ، وان بقيت لردح من الزمن صحيحة ، فقد يطرأ عليها ما يغيرها ويبدل من خواصها • وهذا مصداق لقول ابن تيمية في عدم ثبات الحدود وتغيرها بتغير الاحوال والازمان •

واعتبر ابن تيمية ان الاطراد والانعكاس من شرائط الحدود ، ولا يتحقق التمييز بين تلك الحدود الا مع الاطراد والانعكاس .

فاذا أردنا معرفة صحة الحد في تمييزه عن غيره ، فاننا نلجأ الى هذا الاسلوب ، اسلوب الطرد والعكس فنتحقق أولا من ان المحدود يميز عن غيره اذا أطلقنا عليه هذه الصفة أو لا يميز . فاذا كان معنى دلالة الاسم في أسلوب الطرد واضحا ، فاننا نلجأ الى العكس ونقول : هل ينتفي المحدود اذا نفينا الحد ؟ وبمعنى آخر هل يزول الموصوف اذا نزعنا الصفة ؟ فاذا انتفى المحدود أو الموصوف بانتفاء الحد أو الوصف فان التعريف أو الحد هو حد صحيح غير ناقص .

ويضرب ابن تيمية مثلا دقيقا تفهم منه كيفية تطبيق مبدأ الطرد والعكس فيقول : « اذا قيل حد العلم هو (العرض) لم يطرد ذلك ، اذ ليس كل عرض علما . فهذا نقض الحد . ولو قلنا في حد العلم (كل معرفة حادثة) فهذا لا ينعكس . اذ ثبت علم ليس بحادث . والسائل عن حد العلم لم يقصد حدا (ضرب منه تخصيصا) وانما أراد (الاحاطة بمعنى سائر العلوم) (١) .

أما اذا قلنا ان العلم هو (المعرفة) فان هذا الحد أو هذا التعريف للعلم هو الحد الجامع والمانع الذي يعرف العلم ، وهو الصفة المثالية له ، وليس باستطاعتنا أن ننقص من هذا التعريف أو نزيد عليه اذا جربنا ان نطرده أو نعكسه .

فاذا قلنا ان العلم هو (المعرفة) و (كل معرفة علم) و (كل علم معرفة) هذا هو الطرد . واذا قلنا (كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة) و (كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم) وهذا هو العكس .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٧ .

وهذه العبارات الاربع ــ عبارتان في الاثبات وعبارتان في النفي لم تغير من مفهوم وتعريف الحد شيئا .

وهكذا فان الحدود لا تستقيم دون الطرد والعكس (١) .

واذا ثبتت صحة الحد على طريقة الطرد والعكس . فهل يقوم هذا الحد بدون دليل ؟

يجيب ابن تيمية : ان الحاد يجب ان يبدي دليلا على صحة حده ، وليس لاحد ان يدعي شيئا غير بديهي الا ويذكر معه الدليل ، فطالما ان الحد غير بديهي فانه يحتاج الى دليل لصدق دعواه . ويعطي مثلا على ذلك في (الخمر) انها المسكر . وفي (الغيبة) انها (ذكرك أخاك بما يكره) وفي (الكبر) انه بطر الحق وغمط الناس .

فمن يذكر هذه العبارات عليه ان يقيم الدليل على صحتها كحدود ليست بديهية محتاجة الى دليل لتأكيد صحتها .

وهذا الدليل يكون في رأي ابن تيمية في النقل عن الشارع المتكلم بهذه الاسماء . فالنقل عن النبي مثلا : انه قد ثبت في الصحيح قوله : كل مسكر خمر . وما ليس بمسكر فليس بخمر ، فيثبت بالاجماع ان الخمر هو المسكر . وهكذا بالنسبة لبقية الادلة ، فعلينا ان نبين ان ما ذكرناه مطابق لمسمى ذلك الاسم ، ونورد الدليل على صحة الحد ، وليس كما قال اليونان : ان الحد يفيد تصور الماهية في نفس المستمع بدون اي دليل (٢) .

وهنا يستند ابن تيمية على قاعدة ايمانية في تصديقه غير البديهي ،

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٧ .
(٢) ابن تيمية : المرجع نفسه ، ص ٣٥٨ .

بعد ان قسم الحد الى بديهي وغير بديهي •

ومن قوله نستنتج ان الحد البديهي لا يحتاج الى دليل • أما الحد غير البديهي فيجب ان نذكر معه الدليل ليحصل الاقتناع بصدقه •

ويقسم الادلة الواجبة للتصديق الى قسمين :

القسم الاول : أدلة تستند الى الشرع •

والقسم الثاني : أدلة تستند الى وسائل الاقناع والقرائن •

أما القسم الاول من هذه الادلة المستندة الى الشرع فهي النقل عن الرسول في الاحاديث الثابتة والصحيحة ، والى الاجماع •

ويعتبر ابن تيمية ان معرفة هذه الادلة الشرعية واجبة ومفروضة ، لان هذه الحدود تدخل في صلب الدين كاسم الصلاة والزكاة وغيرها •

وينوه بأن المعرفة التي حصلها الناس عن معنى هذه الاسماء بشكل صحيح وعلى سبيل التحديد الجامع المانع ، هي معرفة حاصلة من جهة الرسول (١) •

والقسم الثاني ، هي أدلة تستند الى وسائل الاقناع والقرائن والشواهد التي يفيد منها الانسان العلم اليقيني •

وتبرز أهمية القرائن الحسية عند ابن تيمية ، اذا ما قارناها بالادلة العقلية • فهو يقرر ان خبر الواحد عن أمر عقلي يحتمل الصواب والخطأ، في حين ان القرائن الحسية الملموسة ، والمشاهدة هي قرائن لا تقبل الخطأ (٢) •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨ .

ويرتكز ابن تيمية على البصر والسمع في تحصيل العلم ، ويعتبرهما الاصل في ذلك ، وبهما يتميز الانسان عن غيره من المخلوقات • وهو يفاضل بين السمع والبصر ، ويتخذ قول النبي (ليس المخبر كالمعاين) حجة لتفضيل البصر على السمع ، وان كان السمع أعم وأشمل ، فان البصر أقوى وأكمل (١) •

وسيأتي تفصيل ذلك وشرحه في الفصل المعقود لوسائل تحصيل المعرفة عند ابن تيمية في هذا الكتاب •

١ ـ كيفية تعريف المسمى بالحدود :

يحصل تمييز الاسماء وتعريفها بطريقين كما يقول ابن تيمية (٢) •

الطريق الاول :

ويعتمد على التصور الذاتي للمعاني الراسخة في الذهن •

فاذا كان السائل يريد معرفة حد من الحدود فانه يسأل عن معناه • وبهذا السؤال اما ان يكون تصور المعنى بغير ذلك اللفظ ولكن غاب عنه معنى اللفظ ـ وهو بهذه الحالة لا يفتقر الا الى ترجمة المعاني كالخبز والماء والسواد والبياض وغيرها ـ واما انه لم يتصور المعنى فيكون غير عالم بدلالة الالفاظ •

والطريق الثاني :

هو كيفية تمييز الحدود لغير المتصور للمعنى •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٦ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٥٥ .

فاذا كان غير متصور للمعنى ، وغير عالم بدلالة اللفظ عليه ، فانه يحتاج الى شيئين :

١ — ترجمة اللفظ •

٢ — وتصور المعنى •

ومثل ذلك من يسأل عن لفظ الثلج بدون ان يراه ، أو نوع من الفاكهة أو يسأل عن اسم نوع من الاطعمة والاشربة التي لا يعرفها •

ولكن بمجرد شرح معنى الالفاظ التي لا يعرفها السائل ، هل يستطيع ان يتصور ويميز بين الموصوفات ؟

يقول ابن تيمية ان الترجمة وحدها لا تكفي ولا يمكن تعريفه باللفظ بمجرد هذه الترجمة • ولكن باحدى طريقتين : اما التعيين واما الصفة •

فما هو التعيين وما هي الصفة ؟

التعيين :

واما التعيين فهو باحضار الشيء المسمى ليراه السائل أو يلمسه أو يتذوقه • فاذا رأى الثلج أو الطعام أو الفاكهة أو الحلوى وذاقها ، أو رأى أي حيوان لم يألفه من قبل فحينئذ يتصورها كما يتصورها أهل تلك اللغة • ويقسم ابن تيمية أهل تلك اللغة الى قسمين (١) فمنهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته بل سمع عنه من أهله ومجتمعه وأدرك معناه تمام الادراك ، ومنهم من ذاق طعمه وأدركه بنفسه • وهنا يشير الى درجات اليقين المتفاوتة عند الناس • فان من ذاق الشيء وعرفه ورآه لهو

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٥٦ .

أيقن من الذي سمع عنه دون ان يراه أو يلمسه أو يخبره •

ـ الصفة :

وهو ان يوصف له ذلك والوصف عنده قد يقوم مقام العيان ولكن بدرجة أقل من اليقين •

٢ ـ احكام الترجمة :

رأينا ان السائل اذا كان عالما بالمحدود بدون اللفظ ، ولكن غاب عنه معنى ذلك اللفظ ، فانه يحتاج الى ترجمة الاسم • ولهذه الترجمة كما يقول ابن تيمية احكام (١) منها :

ان يعرف اللغتين : التي يترجمها والتي يترجم بها • فاذا كان المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو نفسه في اللغة الاخرى ، فانه يترجمه كما هو مثل ترجمة اسم الخبز والاكل والماء والشرب والسماء ونحو ذلك من أسماء الاعيان والاجناس وما تضمنته من الاشخاص • وتكون الترجمة هنا لـ (المفردات) و لـ (الكلام المؤلف التام) •

هذا اذا كانت الاسماء المترجمة تطابق ترجمتها حرفيا من لغة الى أخرى •

أما اذا كانت الترجمة لا تأتي بحقيقة المعنى ، وتأتي بما يقاربها في اللغة الاخرى ، فان ترجمتها في الغالب على التقريب • وبهذا يمكننا ان نجد أقرب كلمة في لغة العرب على التقريب تطابق تلك الكلمة المترجمة من لغة أخرى ونترجمها بها •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٨ •

وهكذا تم تفسير غريب القرآن وأنواع الكلام . وكان المقصود فيه الوقوف على مراد المتكلم بتلك الاسماء أو بذلك الكلام (١) .

وهذا النوع من الترجمة التقريبية يسميه ابن تيمية بالترجمة من الحدود اللفظية . وبواسطة هذه الترجمة نستطيع نقل العلوم المصنفة وسائر أنواع كتب الطب والفلسفة والنحو والكلام والفقه (٢) .

وغاية هذا المنهاج التقريبي اذن هو فهم مراد المتكلم في شتى العلوم التي تنقل الى لغة العرب ولا يوجد ما يطابقها في هذه اللغة . ويرى ابن تيمية ان ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما ، من الالفاظ التي تبدو غريبة للمستمع والقارىء ، هي من هذا الباب وشرحها يستوجب فهم غاية المتكلم بتلك الاسماء . ويعرف ابن تيمية هذه الاسماء بأنها (حدود لفظية) ينبغي ادراك معانيها وغاية المتكلمين بها ، كما يذكر ان معرفة هذه الحدود في الكتاب والسنة قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية(٣) .

٣ ـ قسمة الحدود اللفظية :

وقد قسم ابن تيمية الحدود اللفظية الى قسمين :

ـ القسم الاول : ويعرف بالمرادف والمكافي .

ـ والقسم الثاني : ويعرف بالمثال .

وكذلك قسم الاسماء الشرعية الى ثلاثة أصناف سوف يأتي الكلام عليها .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٩ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٩ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٤٩ .

آ ـ الحدود التي تعرف بالمرادف والمكافي :

فالتعريف بالمرادف هو ايراد صفة مرادفة لهذا الحد ، ومطابقة لـه في المعنى •

اما التعريف بالمكافي هو الذي يدل على الذات والمعنى مع صفة أخرى • ولعلنا نستطيع القول ان التعريف بالمكافي هو الاتيان بصفة معادلة ومكافية في معناها لمعنى الحد اللفظي المراد تعريفه • ويضرب ابن تيمية مثلا على المكافي غير المرادف (بالصراط المستقيم) ويقول الصراط المستقيم هو (الاسلام) و (اتباع القرآن او طاعة اللـه ورسولـه) • وكذلك يقول عن الصارم بأنه (المهند) وما أشبه ذلك (١) •

ب ـ الحدود التي تعرف بالمثال :

وقد تعرف الحدود اللفظية بالمثال ، فاذا سأل سائل عن لفظ الخبز ورأى رغيفا ، فانه يستغني عن شرح اسم الخبز ، وتحصل عنده معرفة بـه •

وقد يكون التمثيل تفسيرا لبعض الحدود التي كان يعرفها السائل ، ولا يعرف ان هذا التمثيل مطابق لما يعرف وما في ذهنه • فاذا سأل سائل عن معنى هذه الحدود (المقتصد) و (الظالم) و (السابق) وقيل لـه : بأن المقتصد هو الذي يصلي الفريضة في وقتها ، والظالم هو الذي يؤخرها عن الوقت ، والسابق هو الذي يؤديها في أول الوقت • فهذا التفسير هو تمثيل يفيد تعريف المسمى بـ (المثال) لاخطاره بالبال • فالسائل يعرف ان هناك من يصلي في أول الوقت ، وفي أثنائه ، وبعد انقضائه • ولكن لم يكن يعرف ان الحدود الثلاثة (الظالم) و (المقتصد) و السابق هي

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٥١ •

حدود او صفات تقال على المقصر على الواجب والزائد عليـــه والناقص عنـه (١) •

آ ـ معرفة الحدود اللفظية في الكتاب والسنة :

أما الحدود اللفظية المذكورة في الكتاب والسنة فقد قسمها ابـــن تيمية الى ثلاثة أصناف • فمنها ما يعرف حده (باللغة) • كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك • ومنها مـــا يعرف (بالشرع) كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية ، مثل الصلاة والحج والربـــى ، والميسر • ومنها ما يعرف بـ (العرف) العادي وهو عرف الخطاب باللفـظ ــ كاسم البيع والقبض والنكاح وغيره (٢) •

ب ـ موقف الاصوليين من الحـد :

اعتبر الاصوليون ان الحد ليس معرفا للماهية • (لكن حد الشيء هو معناه الذي لاجله استحق الوصف المقصود) (٣) •

وهذا الاتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الارسطي •

ان تعريف الحد في الواقع يتوقف على ما هو الغرض من الحـد • هل هو حصر الذاتيات أو مجرد التمييز كيفما اتفـق ؟ اما الارسطيون ــ وغايتهم من الحد حصر الذاتيات فان الشرط عندهـم ان يكون الوصف خاصا اي يرجع الى وصف حقيقة المحدود • فالحد اذن : هـو القـول المفصل المعرف للذات بماهيته • اما عند الاصوليين وغايتهم من الحـــد

---

(١) المرجع نفسه : ص ٥٢ •
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٥٢ •
(٣) ابن سينا : منطق المشرقيين، المطبعة السلفية، القاهرة ، ص ٣٤ •

مجرد التمييز ـ فيرجع الحد عندهم الى قول الحـاد اي انه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره •

ويقول ابن تيمية ان ذلك مشهور في كتب أهل النظر فـي مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين وغيرهـم • كأبـي الحسن الاشعري ، والقاضي ابي بكر اسحاق ، وابي بكر بن فورك ، والقاضي ابي يعلـي ، وابن عقيل ، وابي المعالي الجويني ، والنسفي الحنفي وغيرهم ، وقبلهـم بعض شيوخ المعتزلة ، وكذلك ابن النوبخت ، والموسى والطوسي ومحمد بن الهيضم (١) •

وفي فقرة اخرى يقول ابن تيمية : « ولـم يكن قدمـاء المتكلمين يرضون ان يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين ، كما وجد في ذلك متأخروهم » (٢) •

هناك اذن اختلاف كبير في تعريف الحد وغايتـه عنـد الاصوليين والارسطيين • فالمنطق الارسطي يعتبر الاقتصار على تمييز المحدود عـن غيره دون اكمال حقيقته بمقوماتها اخلالا بالحد ، فاذا عرفنا الانسان بأنه جسم ناطق ، وحذفنا ـ ذو نفس حساس متحرك بالارادة ـ اعتمادا على انه لا شيء غيره جسم ناطق ، كان هذا التعريف غير تام • أما الاصوليون فانهم يفكرون ان يتكون الحد من اي نوع من أنـواع الماهيـات (٣) • وهؤلاء يكاد يكون الحد عندهم لفظيا بحتا ، فيميز المحدود عـن غيره بدون تقيد بفكرة الذاتيات أو العرضيات •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٤ ـ ١٥ والنسفـي لعلـه ميمون بن مكحول صاحب (تبصرة الادلة) المتوفي سنة ٥٠٨ هـ .

(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٠٨ .

(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ .

وهكذا لا يوافقون على استناد الحد الى فكرة الجنس والفصل الذاتيتين كما يفهمها المنطقيون .

واذا كان الحد عند المسلمين هو التمييز بين المحدود وغيره . فما هي طريقتهم في اكتشافه ؟

لقد لجأ الشراح المسلمون للمنطق الارسطي الى عدة طرق كالاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب . والمعروف ان ارسطو قد لجأ الى طريقة التركيب لاكتشاف الحد . أما الاصوليون فلم يقبلوا شيئا من هذه الطرق ، وخاصة طريقة التركيب التي كانت عند أرسطو . والمقصود بالتركيب هنا ان يكون الحد مركبا من وصفين فأكثر . ويقرر ابن تيمية ان عامة نظار المسلمين (منعوا ان يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره) وان جميع طبقات المتكلمين صرحوا بهذا ــ معتزلة (أبو هاشم الجبائي) وشيعة (ابن النوبختي) واشاعرة (الباقلاني) (١) .

١ ــ موقف الغزالي :

أما الغزالي فقد صرح بأن الحد الحقيقي لا يكون حقيقيا الا اذا اشتمل على جميع ذاتيات الشيء ، ليصبح الحد جامعا مانعا .

وقد قسم الحدود الى ثلاثة أقسام لتوضيحها :

الاول :

الحد اللفظي : وهو الحد الذي يشرح اللفظ فقط .

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٢٥٣ . وابن النوبختي هو ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي الشيعي من علماء الامامية توفي بعد سنة ٣٠٠ هـ .

الثاني :

الحد الرسمي : وهو الحد غير القاصد الى ادراك حقيقة الشيء •

الثالث :

الحد الحقيقي : وهو الحد الذي بواسطته ندرك الحقيقة (١) •

وهذا الحد الاخير هو الذي يعول عليه الغزالي في الوصول الى الحقيقة والادراك ، وهو عنده الطريق الى المعرفة • ولا يذكر الحد عند الغزالي الا جوابا عن سؤال في المحاورات ، بل لا يكون جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه (٢) •

ويسبق التمييز عند الغزالي التصور فيقول : انه تمييز جامع مانع ولكن ليس المقصود التمييز بل تصور كنه الشيء وحقيقته ، ثم يتبعه التمييز لا محالة •

ويطلق اسم الحد على الاسماء لتعريفها على سبيل الاشتراك ، ويقصد بذلك ان الاسماء تشترك مع غيرها في الصفات • فبعض الحدود تطلق فلا تعرف تعريفا جامعا مانعا ، وانما تعطي فكرة للشخص الذي لا يعرف مسبقا معنى هذا الحد • كالقول ما الحيوان : « الحيوان جسم • فهذا الوصف كاف ولكنه غير كاف في الجمع والمنع (٣) •

أما عن صفات الذي يطلق الحد فينبغي ان يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية لتحقيق الوصول الى حد حقيقي يقنع

---

(١) الغزالي : محك النظر في المنطق ، المطبعة الادبية ، مصر طبعة اولى ، ص ٩٣ •

(٢) الغزالي : محك النظر ، ص ٩٢ •

(٣) المرجع نفسه : ص ٩٣ •

العقل المتشوق الى الحقيقة (١) •

ومن هنا كان الوصول الى الحد الحقيقي متعسرا عند الغزالي • فقد رأينا ان السامع يجب ان يملك التصور المسبق للمعاني أو الحدود ، والقائل بالحد يجب ان يكون بصيرا بالفرق بين الصفات والذاتيات •

كما يقرر الغزالي ان من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه • ومن قرر المعاني اولا في عقله بلا لفظ ثم اتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى (٢) •

ويتدرج الغزالي شيئا فشيئا ليعود الى نظرية المثل الافلاطونية ويقرر ان للاشياء في الوجود أربع مراتب :

« الاولى : حقيقتها في نفسها •

والثانية : ثبوت مثال حقيقتها في الذهن وهو الذي يعبر عنه العلم •

والثالثة : تأليف مثالها بحروف تدل عليها ، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس •

والرابعة : تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة ، والكتابة تبع اللفظ اذ تدل عليه ، واللفظ تبع العلم اذ يدل عليه ، والعلم تبع المعلوم اذ يطابقه ويوافقه » (٣) •

وهنا نجد الاختلاف بين مفهوم ابن تيمية ومفهوم الغزالي للحد • فاذا كان الغزالي يعترف بوجود مثل في الذهن للاشياء الحقيقية القائمة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٠٨ .
(٣) الغزالي : محك النظر ، ص ١٠٨ .

في الخارج بنفسها . فان ابن تيمية لا يعترف بهذه المثل ، انما يقول بالتصور الحاصل في الذهن بعد حصول التجربة أو المعاينة . وهذا التصور يدركه الانسان عند ذكر الحد . فاما ان يكون سبق له وعرف معنى الحد فيستطيع تصوره ، واما ان يكون جاهلا به فلا يستطيع معرفة حقيقة الحد الذي يسمعه ، ويحتاج بالتالي الى شرح معنى اللفظ ، أو ترجمته اذا لم يكن بنفس لغة المتكلمين . وقد مر معنا ذلك في موضع آخر .

والغزالي نفسه يعترف بصعوبة تحصيل الحد على طريقة المنطقيين عند مراعاة الذاتيات للمعاني والعرضيات فيقول : من عرف ما ذكرناه من مثارات الاشتباه في الحد عرف ان القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك الا على الندور وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور (١) :

احدها : انا شرطنا ان نأخذ (الجنس الاقرب) ومن أين للطالب ان لا يغفل عنه ؟ فيأخذ (جنسا) يظن انه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه . فيحد الخمر بأنه (مائع مسكر) ويذهل عن (الشراب) الذي هو تحته وهو أقرب منه . ويحد الانسان بأنه (جسم ناطق مائت) ويغفل عن الحيوان وأمثاله . فيكون الاشتباه في الجنس القريب والاقرب هو أولى العثرات في طريق الحد . ثم يأتي الاشتباه في الذاتي واللازم .

والثاني : انا اذا شرطنا ان تكون الفصول ذاتية كلها واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتبه بـ (الذاتي) غاية الاشتباه ، وادراك ذلك من أغمض الامور . فمن أين له

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٩ — ٢٠ .

ان لا يغفل فيأخذ (لازما) فيورده بدل (الفصل) ويظن انه (ذاتي) •

والثالث : انا شرطنا ان يأتي بجميع (الفصول الذاتية) حتى لا يخل بواحد ومن اين يأمن من شذوذ بعضها عنه ؟ لا سيما اذا وجد (فصلا) حصل بـه التمييز والمساواة فـي الاسم كـ (الجسم) ذي النفس الحساس ومساواتـه لفـظ (الحيوان) مع اغفال (المتحرك بالارادة) وهـذا مـن أغمض ما يدرك •

والرابع : ان الفصل مقوم للنوع مقسم للجنس • فاذا لـم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس وهو غير مرضي في الحدود • فان الجسم كما انه ينقسم الى النامي وغير النامي انقساما (بفصل ذاتي) ، فكذلك ينقسم الى الحساس وغير الحساس ، والى الناطق وغـير الناطق • فمهما قيل الجسم ينقسم الـى الناطق وغـير الناطق فقد قسم بما ليس هو الفصل القاسم أوليا ، بـل ينبغي ان يقسم أولا الى النامي وغير النامي ثـم النامـي ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان ثم الحيوان الى الناطق وغير الناطق • وكذلك الحيوان ينقسم الـى ذي رجلين والى ذي أرجل • ولكن هـذا التقسيم ليس لفصول أولية • بل ينبغي ان يقسم الحيوان الى ماش وغير ماش• ثم الماشي ينقسم الى ذي رجلين وذي أرجل • اذ الحيوان لم يستعد لـ (الرجلين) ولـ (الارجـل) باعتبار كونـه (حيوانا) بل اعتبار كونه (ماشيا) واستعد لكونه ماشيا باعتبار كونه حيوانا • فرعاية الترتيب في هـذه الامور

شرط للوفاء بصناعة الحد وهي في غاية العسر •

٢ ـ رد ابن تيمية على الغزالي :

يرد ابن تيمية على الغزالي في مسألة الحد ويوضح بأن مـــا ذكره الغزالي حق ، اذا كان المقصود بالحد تصوير الحدود كما يدعي المناطقــة والفلاسفة • اي ان الحد يفيد تصور المحدود ، ولكن بما ان الحد لا يفيد الا تمييز الاشياء عن غيرها ، وان فائدة الحد كفائدة الاسم ، فان ما ادعاه الغزالي باطل •

ويعود ابن تيمية الى تفنيد حجج الغزالي واحدة واحــدة فيقول : بأنه يمتنع ان يصل بمجرد الحد تصور المحدود ، وينكر الصفات الذاتية المقومة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة (١) • وكــل مــا يذكرونه في الحدود فانما يفيد التمييز والتمييز قــد يحصل بـ (الفصل) و (الخاصة) •

وعن وجوب الاخذ بالجنس القريب الذي قال به الغزالي لتحصيل الحد ، قال ابن تيمية بأن الاخذ بالجنس القريب هو أمر اصطلاحي (٢) •

فاذا أخذ الجنس البعيد كان الفصل يدل عــلى القريب بالتضمن او الالتزام كدلالة القريب على البعيد • ويعطي مثلا على ذلك فيقول : كلمة (الناطق) تدل عندهم على الحيوان • وكلمة المسكر على الشراب • كمــا يدل الحيوان على الجسم • وكما يدل الشراب على المائــع • فاذا كانــوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان الفصل كافيا • وان كانوا اي المناطقــة لا يكتفون الا بالحد الذي يدل على الذاتيات بالمطابقة ويكون جامعا مانعا ،

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٢ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٣ •

فعندها لم يكن ذكر الجنس القريب وحده كافيا .

ومن هذا نستدل بأن استعمال الجنس القريب عند ابن تيمية للدلالة على الذاتيات هو أمر متعسر كما يقول الغزالي . ويمكن ان تكون دلالة الحد دلالة تضمن أو التزام ، ويعطي على ذلك أمثلة : فاذا قال الانسان ، (مائع مسكر) كان لفظ المسكر يدل على انه الشراب فان المسكر ههنا أخص من الشراب ، ومن المائع وهو فصل كـ (الناطق) لـ (الانسان) . ومعلوم ان (كل مسكر شراب) كما ان (كل ناطق حيوان) . كما انه اذا قيل في الانسان (جسم ناطق) . فالناطق عندهم أخص من الجسم ومن الحيوان وهو يدل على الحيوان بالتضمن أو الالتزام . ويدل لفظ المائع على الجنس البعيد بالمطابقة .

ثم ينتقل ابن تيمية الى الكلام على الذاتي واللازم للماهية ردا على قول الغزالي بأن اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتبه بـ (الذاتي) غاية الاشتباه . فيقول بأن هذا كلام صحيح ولا فرق بينهما في الحقيقة الا بمجرد الوضع والاصطلاح . ويبين الغزالي ان المناطقة في هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي فرقوا بين المتماثلين وسووا بين المختلفين (١) .

ويقول ابن تيمية بعد ذلك انه ليس بين الذاتي للماهية واللازم لها فرق حقيقي خارج الذهن . واذا كانت ثمة فروق فهي فروق اعتبارية تتبع اختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه (٢) .

ويشرح معنى الماهية شرحا يختلف عن مفهوم المناطقة لها ، ويقول بأنها ما يتصوره الذهن ، وان أجزاء الماهية هي تلك الامور التي يتصورها

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٤ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤ .

الانسان ــ ، كالجسم النامي ، الحساس ، المتحرك بالارادة ، ــ الناطــق أو الضاحك • وهذه الصفات هي أجزاء وكل جزء منها يدخل في التصور ، ويطابق صورة موجودة في الذهن •

وهذه الصورة لازمة لتلك الصفات التي نسميها الماهية •

فتكون الماهية عند ابن تيمية بمنزلة المدلول عليــه (بالمطابقــة) ، وجزؤها المقوم لها الداخل فيها الذي هو وصف ذاتي لها ، يكون بمنزلــة المدلول عليه (بالتضمن) • واللازم لها ، الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه (بالالتزام) (١)

وهكذا فقد صنف ابن تيمية الصفات أو ماهيــة الاشياء في مراتب ثلاث :

ــ مرتبة التطابق : وهي الصفات الاساسية في الشيء •

ــ ومرتبة التضمن : وهي الصفات التــــي تتضمن بعض خصائص الموصوف •

ــ ومرتبة الالتزام : وهي الصفات التــي يمكن تعريف الموصوف بدون ايرادها ، أو الوصول الى ادراك ماهيــة هذا الموصوف اذا لم تذكر •

وينبه ابن تيمية من الاشتباه بين ما في الاذهان ومــا في الاعيــان ، مؤكدا ان الحدود الفاظ تطابق الصور الموجودة في الذهن • فان حــد (الانسان) بجسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، وناطق ، هــي ألفاظ وأوصاف لها معان ، وهذه المعاني ليس لها وجود خارج الذهن •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥ .

ولا صحة لقولهم : ان الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها . وان حقائق الانواع المطلقة ـ التي هي ماهيات الانواع والاجناس وسائر الكليات ـ موجودة في الاعيان . والقول بوجود الماهية في الاعيان كالقول بوجود المعدوم أو القول بأن (المعدوم شيء) (١) .

والحقيقة التي يقر بها ابن تيمية ان الماهيات أمور موجودة وثابتة في الذهن لا في خارجه ، وما يحتويه الذهن قد يكون أوسع وأشمل من الموجود في الخارج وأثبت منه مع انه في نفس الامر لا وجود له مطلقا وهو غير ثابت . والتفريق بين الوجود والثبوت في الخارج غلط عظيم وكذلك التفريق بين الوجود والماهية .

ويفسر ابن تيمية كيفية نشأة كلمة الماهية وكيفية نشوء الشبهة بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج . فيقول : ان الماهية مأخوذة من القول : ما هو ؟ كسائر الاسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية كما يقولون : (الكيفية) و (الاينية) . وهي اسماء تصور الشيء في نفس السائل . اما عن نشوء الشبهة بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج فيقول : انه غلب على ان ما يوجد في الذهن يسمى ماهية . وما يوجد في الخارج يسمى وجودا (٢) .

ولما كانت الماهية منسوبة الى الاستفهام بـ (ما هو) والمستفهم انما يطلب تصوير الشيء في نفسه ، كان الجواب عنها من تصوير ذات هذا الشيء في نفس السائل . وهنا ينشأ الثبوت الذهني ، أكان هذا الشيء موجودا في الخارج أم لم يكن . وصار اطلاق لفظ الماهية على ما في

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٦٥ .

الذهن أمرا بحكم الاصطلاح اللفظي ، كما صار اطلاق لفظ الوجود على ما في الخارج (١) •

وقد اتفق أئمة النظار المنتسبين الى أهل السنة والجماعة ، وسائر أهل الاثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم ، كأبي محمد بن كلاب ، وأبي الحسن الاشعري ، وأبي عبد الله بن كرام واتباعهم ، على ان وجود الشيء في الخارج هو عين وجوده في الخارج، ولا وجود الا للموجودات الحقيقية القائمة بذاتها في الاعيان • كما اتفقوا على ان لا وجود للمعدوم في الخارج قبل ان يوجد • ونفس الشيء بالنسبة للاشياء الموجودة في الذهن ، فما وجد في الذهن فماهيته هي وجوده الذهني غير المفترق عنه•
واذا كان هناك من ماهية ذهنية ووجود لها خارج عنها ، فتكون هذه الماهية غير ذلك الوجود بشكل مطلق (٢) •

ويوضح ابن تيمية الفرق الصحيح بين الماهية والوجود • فيعتبر ان الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء ، أما الوجود فهو نفس ما يكون في الخارج منه • ولا ينكر ان ما في النفس ثابت ومعلوم ، كما ان ما في الخارج ثابت ومعلوم أيضا • وانما صور الاشياء الخارجية التي ترتسم في النفس تسمى ماهية هذه الاشياء (٣) •

وبتعبير أوضح نستطيع القول بأن ابن تيمية يفهم الماهية على انها الادراك العقلي للاشياء بعد حصول معاينتها او الاطلاع عليها ومعرفتها أو السماع بها • وكيف يمكن لهذا الادراك العقلي أو لهذه المعرفة ان تكون خارج الذات الانسانية وقائمة بنفسها •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٦٥ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٦٧ .

ومن هذا المنطلق يقول ابن تيمية ان الماهيات هي من اختراع الاذهان البشرية ، فباستطاعة كل انسان ان يخترع ماهية غير التي اخترعها غيره . فاذا ادعى أحد من الناس ان الماهية هي الحيوان الناطق ، أمكن الآخر ان يقول : بل هي الحيوان الضاحك . واذا قال هذا : ان الحيوانية ذاتية للانسان بخلاف العددية لـ (الزوج والفرد) أمكن الآخر ان يعارضه ويقول : بل العدد ذاتي للزوج والفرد . واللون ذاتي للسواد بخلاف الحيوان فليس ذاتيا للانسان . والخلاصة ان هذه الماهية التي يخترعها الانسان في نفسه هي اصطلاح يمكن ان يقابل باصطلاح آخر وهذا ما لا فائدة منه (١) .

اما عن رعاية ترتيب الفصول والاجناس التي قال الغزالي بأنها شرط للوفاء بصناعة الحد وهي في غاية العسر ، فيجيب ابن تيمية : ان هذه الصناعة أي صناعة ترتيب الفصول والاجناس هي وضعية اصطلاحية ، وليست من الامور الحقيقية العلمية . فان الامور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات ، كالمعرفة بصفات الاشياء وحقائقها . فاذا علمنا بأن الشيء حي أو عالم أو قادر أو مريد فليس ذلك من الصناعات الوضعية . وهذا العلم ليس من وضع أحد بل هو من الامور الحقيقية الفطرية التي فطر الله عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع من الارادات والحركات المستقيمة (٢) .

ويصل الى الكلام على العلوم العقلية فيقول : بأنها تعلم أيضا بالفطرة التي فطر الله عليها بني آدم ، وقد أعطاهم أسباب الادراك والمعرفة لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٨ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٦ .

وليس صحيحا ان المنطق هو ميزان العلوم العقلية كما يدعون ، وهو ليس كالعروض (ميزان الشعر) ، ولا كالنحو (ميزان الالفاظ العربية) (١) .

وعن تفريق المنطقيين بين الحد و (شرح الاسم) فيلخصه ابن تيمية بأن المحدود المميز عن غيره اذا تصورت حقيقته فيكون هو الموجود الخارجي ، وقد يكون هو المراد الذهني . ويمكن ان يكون الحد لتمييز ما هو موجود في الخارج . وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه ، اذ يمكن تفسير ذلك الكلام ومعرفة المقصود منه سواء كان مطابقا للخارج أو لم يكن .

أما عن القول في الحد الحقيقي انه (متعسر) ولا يقف عليه الا آحاد الناس . فيقول ابن تيمية : (ان الحد الحقيقي اذا أريد به ما زعموه فانه لا حقيقة له في الخارج ، اذ يريدون به ان الموصوف في نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التي بعضها أعم منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة في العموم . وان حقيقته هي مركبة من تلك الصفات دون غيرها) (٢) .

وينتهي الى نتيجة ان الحد يميز أحيانا بين المراد باللفظ وغير المراد . وتارة يميز بين الموجود في الخارج من الاعيان وبين غيره . والتمييز الموجود في النفس يجب ان يطابق التمييز الموجود في الخارج (٣) .

وعن حقيقة الحد يقول بأنه بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود . ويقول بأن أئمة المصنفين في صناعة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٦ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٠ .

الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون بذلك • ويذكر ما جاء عند الغزالي في كتاب « معيار العلم » الذي صنفه في المنطق (١) حيث يقول : بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الاسماء • وان ذلك كمن سمع اسما لا يعرف معناه فيذكر له اسم ، فان لم يتصوره والا ذكر له الحد •

ويورد في هذا المعنى أيضا اعتراف حذاق المنطق حين بين المعلم الثاني أبو نصر الفارابي ان فائدة الاسم هي التمييز بينه وبين غيره وليس تصوير المسمى • أما تصور المسمى فيقول الفارابي بأنه يحصل للانسان بذاته ــ بحسه الباطن أو الظاهر ، وتارة يتصوره بتصور نظيره (٢) ، ويضرب مثلا على ذلك فيقول : من لم يعرف عين (الخمر) بحال عرف بنظيرها فقيل له هو شراب • فاذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها فقيل مسكر •

ويستنتج ابن تيمية من ذلك ان فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الاسماء • فالحدود تفيد معرفة الاشياء بنظيرها • أما الاسم فيكتفى به من عرفه بنفسه • فالحد هو وصف المحدود بما تفصل به بينه وبين غيره • أما الاسم فيدل على الشيء بنفسه • ولا يعني ابن تيمية ان فائدة الحدود أضعف مطلقا من فائدة الاسماء • وانما يقصد كما يقول : انها من جنس فائدة الاسماء • وان الحدود تذكر ولا تصور • وتميز المسمى عن غيره (٣) •

وخلاصة القول في الحد انها مصطلح لتصنيف المعلومات وتمييزها، وهذا ما أراد توضيحه عندما ذكر بأن الحدود تصف المحدود بما تفصل

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٢ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٤٣ .

به بينه وبين غيره • واذا كانت للاسماء مدلولات ذاتية وشخصية ، فـــان للحدود مدلولات تمييزية قد لا يكفي الواحد منهـــا للتعريف بالاشياء المحدودة ، فنحتاج عندئذ الى تعريف هذه الاشياء بنظائرها المشابهة لها ، او الى ذكر صفات متضمنة في الموصوف لزيادة توضيحه وابرازه •

واذ يؤكد ابن تيمية ان الحدود تفيد التذكير بالاشياء ، وتعرفهـــا بالتسمية وتميز المسمى عن غيره ، فانه ينكر ان يكون هناك ما هو متصور بذاته في الذهن ومرتسم ارتساما أوليا ، كما يقول بذلك حذاق المنطق ، فهم يؤكدون ان هناك مباديء أولية يقع التصديق بها لذاتها، ويقاس غيرها عليها في ميزان الصدق او الاثبات• ومن هذه الاشياء القول بأن (الموجود) و (الضروري) هما من المعاني الثابتة في الذهن ثبوتا أوليا •

ولو كان التصور بحاجة الى أن يسبقه تصور قبله ، لكنا ذهبنا في التصورات الى ما لا نهاية ، ولكن الحد ينبه تنبيها ويخبر عن المحـــدود ، فتحصل المعرفة اذا وجدت تصورات للاشياء المطلوب تحديدها ، سابقـــة في الذهن ومحصلة فيه بعد حصول التجربة والادلة •



الفصل الثاني

نقد القضايا الارسطية عند ابن تيمية

لم يفرد ابن تيمية فصلا خاصا بنقد القضايا الارسطية منفصلا عن نقد القياس ، وانما جاء نقده للقضية ضمن الكلام على نقد القياس • فابن تيمية لم يهتم بصورة القياس وتركيبه الشكلي كما اهتم بأصله وأنواعه الموصلة لليقين والمعرفة •

وقد انحصر كلامه على القضايا ، في نقد القضية الكلية ، ونقد الحد الاوسط الذي كان له فيه رأي خاص سنأتي على بيانه •

لذلك حاولت استخلاص نظرته الى القضايا من خلال دراسة نقده للقياس ، ووضعتها في فصل خاص ، انسجاما مع منهج الدراسة القائم على بيان نقده لمجمل المنطق الارسطي •

وسيكون مدار البحث في هذا الفصل ، هو الكلام على نقد القضية الكلية ، ونقد الحد الاوسط ، ثم يأتي بعد ذلك الفصل المتعلق بكافة أشكاله وضروبه ، وتفصيل آراء ابن تيمية فيه •

اولا ــ نقد القضية الكلية :

يرى المنطقيون ان تحصيل العلوم يكون بالبرهان ، الذي هو عندهم قياس شمولي • ولا بد في تحصيل ذلك العلم من قضية كلية موجبة •

ويرد ابن تيمية على ذلك ، بأنه اذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية • فلا بد اذن من معرفة هذه القضية ، اذا كانت كلية أم غير كلية ، للوقوف على مدى صلاحيتها في تحصيل العلم • واذا كان العلم بتلك القضية بديهيا ، فانه من الاولى بعد ذلك ان يكون كل من أفراد القضية بديهيا • وان كان نظريا ، فهو يحتاج بالطبع الى علم بديهي ، وهذا يؤدي الى التسلسل والدور • ولما كانت القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهري ، فانه لا يمكن الانتاج من قضيتين جزئيتين • ولا من قضيتين سلبيتين •

وهنا نرى ان ابن تيمية ، ينكر في البداية القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم • كما ينكر تسميتها (بالواجب قبولها) سواء كانت حسية ، أو ظاهرة ، أو باطنة (١) •

ويتضح مما سبق ان ابن تيمية لا يعتبر القضية الكلية من المسلمات، كما لا يعتبرها قاعدة ننطلق منها الى الجزئيات لنصل الى نتائج صحيحة•
فاذا كانت القضية نفسها بحاجة الى اقامة الدليل على صحتها ، فكيف تكون طريقا صالحا للانتاج • لذلك فان ابن تيمية يركز على ضرورة اتخاذ القضية الجزئية منطلقا للقياس ، بعد التجربة الحسية والتحقق من صحتها بكافة الادلة المؤدية للحقيقة •

واذا كانت القضية الكلية صادقة فلا وجوب للقياس ، لان جميع عناصرها تكون صادقة • ويشرح ابن تيمية ذلك عندما يبين : ان القضايا الكلية عندما تكون في مقدمة كبرى فاننا نستطيع التكهن بالنتيجة بدون برهان ، فالانسان يعلم ان القمر مستفاد من الشمس اذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس • وكذلك يعلم الانسان القضايا

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٢٢ •

العقلية المحضة كقولنا : ان الواحد نصف الاثنين ، من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وكذلك القول بأن الكل أعظم من الجزء ، والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، والضدان لا يجتمعان . فكل هذه القضايا ممكن التكهن بنتيجتها بدون توسط البرهان (١) .

وهكذا فان بديهيات البرهان الاساسية هي قضايا عقلية محضة ، برأي ابن تيمية ، وان الانسان يتوصل الى القضية الجزئية قبل الكلية . والقضية الكلية ليست الا تعديلا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، والبرهان لا يعطي جديدا على الاطلاق بل فيه مصادرة على المطلوب .

كما نفى ابن تيمية ان يكون العلم الجزئي علما مطلقا او على الاطلاق فقال : « ان العلم الحقيقي هو العلم الكلي اليقيني الذي نصل اليه بالبرهان ، لان نتائجه لا تكون الا كلية » (٢) .

ولتأكيد فكرته عن العلم الجزئي ، يقول ابن تيمية بأن القضايا الحسية لا تكون الا جزئية . ونحن ندرك مثلا احراق النار بواسطة الحواس ، ثم ندرك بعد ذلك ان (كل نار محرقة) ولكن القضية (كل نار محرقة) : هل نستطيع اعتبارها قضية كلية استفدنا منها بالبرهان الحسي علما يقينا ؟

يجيب ابن تيمية على ذلك بأن العلم الحاصل عن طريق القضية الجزئية ، لا يصبح يقينا الا عن طريق البرهنة واجراء التجارب وتكرار نفس النتائج . ويفرق في أن القضايا الجزئية ، تكون في الاعيان ـ اي في مجال المشاهدة والمعاينة ـ بينما القضايا الكلية تكون في الاذهان (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٥ .
(٢) النشار : مناهج البحث ، ص ٢٢٣ .
(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٢٧ .

أ ـ القضايا الكلية في الطبيعيات :

انطلاقا من الاعتبار السابق ، يرى ابن تيمية ان القضايا الكلية التي تبنى عليها الطبيعيات هي قضايا فاسدة ومجملها ظنون • كما يرى ان القضايا في العلوم يجب ان تثبت بالبرهان والتجربة للتأكد من صحتها •
وطريقته في تحصيل اليقين تقوم على اعتبار الغائب بالشاهد ، أو قياس ما لم يعلم بما ثبت معرفته عن طريق مراقبة الظواهر الطبيعية ، وربط العلل بتلك الظواهر • وقد جعل هذه القاعدة أساسا للوصول الى صياغة القوانين العامة التي تساعد على كشف قانون الطبيعة ، ومعرفة أسباب ظواهرها • وبذلك يكون الاستقراء عند ابن تيمية اسبق من القياس ، والقياس تابعا له •

ففي القياس يجب ان تكون احدى المقدمتين على الاقل كلية ، والمقدمة الكلية نصل اليها اولا بالاستقراء • وقد أوضح ذلك ابن تيمية عندما قال : « ان القضية الكلية نفسها هي بحاجة الى البرهان لاثبات صدقها » (١) •

ونعود الى المعرفة الحاصلة عن طريق قياس الغائب بالشاهد التي قال بها ابن تيمية ، فنراه يدعم فكرة القياس التمثيلي ، ويدعو الى سلوك طريقة كمنهج يفيد اليقين لا الظن ، حيث يدحض القول بصدق القضية الكلية القائمة على البداهة •

وقياس الغائب على الشاهد يستند أولا على العلم الحسي ، القائم على الجزئيات ، ويعتبر ان ذلك العلم أقرب الى الفطرة الانسانية ، وأسبق من العلم بالكليات •

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٢٢ •

ويصور طريق اكتمال المدارك ، في انها تقوى وتكبر مع العقل ، حيث يبدأ الانسان صلته بالمعرفة عن طريق الاشياء الجزئية المتصل بها • ثم يعمم هذه المعرفة بالجزئيات على الكليات ، كلما نما عقله وكبرت مداركه ، ويطابق معرفته الجزئية على ما يماثلها حتى يصل الى الكليات اليقينية • ويقول في ذلك « يعلم الانسان انه حساس متحرك بالارادة ، قبل ان يعلم ان كل انسان كذلك • ويعلم ان الانسان كذلك ، قبل ان يعلم ان كل حيوان كذلك • فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالارادة ، موقوفا على البرهان • واذا علم حكم سائر الناس ، وسائر الحيوان ، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها ، ان ذلك الغائب مثل هذا الشاهد ، أو انه يساويه في السبب الموجب لكونه متحركا بالارادة ، ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به الفقهاء » (١) •

من كل ذلك يؤكد ابن تيمية ، ان طريق التجربة الحسية والمشاهدة، هي الطريق المؤدية الى العلم اليقيني في العلوم الطبيعية • ويضيف الى القول ببداهة القضية الكلية الموجودة في النفس بعد البرهان ، القول بصلاحية القضية الجزئية في تحصيل العلم ، شرط ان تقترن هذه القضية بالتجربة الحسية ، لتكون بابا الى تكوين القضايا الكلية ، ثم الى المعرفة الانسانية اليقينية بعد ذلك •

ب ـ القضايا المعلومة بالتواتر :

يذكر المناطقة ، ان القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة ، والحواس ،

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٣٠ •

يختص بها من علمها دون غيره ولا تكون حجة يحتج بهـــا عــلى الغير ، وليست بالتالي يقينية •

ويتصدى ابن تيمية لهؤلاء ويقول بأن هذا أصل من أصول الالحاد والكفر • فاذا أخذنا بهذا الكلام ، في ان المتواتر ليس حجة ، فان المنقول عن الانبياء بالتواتر من المعجزت ، وغيرها لا تقوم به حجة ، ويؤدي هــذا الى انكار كثير من أهل البدع للآثــار النبوية فهؤلاء يقولون انهــا غير معلومة لنــا •

ولا ينكر ابن تيمية وحده قول المنطقيين ، في عدم يقينية القضايــا المتواترة ، بل انكرها أيضا المسلمون في نقدهم للمنطق الارسطي ، وذلك حرصا منهم على الاحاديث المنقولة عن النبي بالتواتر •

ويظهر من تأييده لصدق القضايا المتواترة ، انه فرق بين نوعين مــن القضايا الكلية :

النوع الاول : وهو الذي مر الكلام عليه ، والــذي يوجب لاجــل يقينيته البرهان والتجربة ، وهذا يطبق عــلى العلوم وباقي الاقيسة المنطقية •

والنوع الثاني : وهو القضايا المتواترة ، والاخبار المنقولــــة عــن الانبياء ، ولا يوجب فيها البرهان للتثبت مــن صحتهــا •

ودليل صدق القضايا المتواترة عند ابن تيمية ، هو ان هذه القضايا لا تختلف في حقيقتها عن القضايا الحسية والمجربة •

فهناك الكثير من القضايا الحسية معلومــة لبعض الناس بطريقــة (مرئية) ،ومعلومة للبعض الآخر بطريق (الخبر) دون المعاينة ، ومــع ذلك يحصل بها التصديق لانها أصبحت من القضايــا المشهورة • ونفس

الشيء يقال عن المنقول عن الانبياء بالتواتر ، فليس من الضروري أن يعاينها كل الناس ليحصل بها التصديق (١) •

ونلاحظ بأن شيخ الاسلام — عندما تحدث عن القضايا المتواترة — قد حصر الصدق في المنقول عن الانبياء دون غيرهم بالتواتر ، ولكنه لم ينبه الى مغبة الاخذ بالمتواترات دون تمحيص ، بل دعا الى التصديق القائم على أساس السمع ، وهو المعروف بأنه العدو الاول للبدعة •

ثانيا — نقد الحد الاوسط :

للوصول الى نقد الحد الاوسط عند ابن تيمية لا بد أن نذكر قوله في التصديقات • فقد قسمها الى بديهية ونظرية • واعتبر انه ليس بالامكان ان تكون كلها نظرية لافتقار النظري الى البديهي •

ويفرق بين الاثنين على مبدأ النسبة والاضافة ، اذ قد يكون النظري عند شخص ما ، بديهيا عند غيره • فالنظري والبديهي ليسا مطلقين كمعايير ثابتة لدى جميع الناس (٢) •

ويصل من هذا الى القول بأن البديهي من التصديقات ما يكفي تصور طرفيه — موضوعه ومحموله — في حصول تصديقه ، ولا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهو الدليل الذي هو الحد الاوسط • سواء كان تصور الطرفين بديهيا ام لا • ويعلل ذلك في ان الناس يتفاوتون في قوة الاذهان ، أعظم من التفاوت في قوة الابدان • وبعضهم يستطيع تصور الطرفين تصورا تاما ، بحيث يتبين له اللوازم التي لا تتبين لغيره ممن لم يستطع التصور •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٩ .
(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢١٩ .

فالقول اذن ، بأنه لا يمكن التوصل الى التصورات ، الا بالحد الاوسط ، هو قول خاطىء ، لان بعض الناس قد لا يفتقر اليه (١) •

ونلاحظ ان ابن تيمية لا يقول بعدم الحاجة مطلقا للحد الاوسط ، فقد يفتقر اليه بعض الناس دون البعض الآخر ، وفي بعض القضايا فقط • وذلك يعود بحسب تعبيره الى ان الكثير من الناس تكون عندهم القضية حسية أو مجربة ، أو برهانية أو متواترة •

« ومن الناس من تكون القضية عندهم معروفة بالنظر والاستدلال• فلا يحتاج الواحد منهم في ثبوت المحمول للموضوع الى دليل لنفسه بل لغيره • وذلك ليبين لهم بأدلة هو في غنى عنها وتكون كالامثلة لهم » (٢)•

ويرى ابن تيمية اننا نستطيع الاستغناء عن القياس المنطقي اذا ما تم لنا تصور (الحد الاوسط) تصورا تاما ، فلا لزوم لوضع قياس برهاني حتى نصل الى نتيجة ، بل نجرد هذه النتيجة بعملية ربط عقلي بين أطراف القضية الواحدة ، استنادا الى تداخل الحدود بعضها ببعض أو مساواتها لها ، ويضرب مثلا على ذلك من قياس التداخل فيقول « قياس التداخل له ثلاثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط ، فالقول (كل مسكر خمر) (وكل خمر حرام) (فالمسكر) هو الحد الاصغر ، (والخمر) هو الاوسط (والحرام) هو الاكبر • فالحد الاصغر لا بد أن يكون داخلا في الاوسط لانه أخص منه أو مساويا له ، والشيء يدخل في اكثر منه وفي نظره كما يدخل الانسان في الحيوان ، فان الحيوان أعم وكذلك الانسان والناطق والضحاك متلازمة • وكذلك التداخل في الاحكام الشرعية فان من شرب

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢١٩ .

(٢) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٢٠ .

الخمر كفاه حد واحد والنتيجة المطلوبة هي (كل مسكر حرام) » (١) • لاهوتيته هي أيضا قاعدته في المنهج التي لا بد منها، كما كانت الماورائيات

والخلاصة ان ابن تيمية يرفض الحد الاوسط كضرورة منطقية وضعية يجب ان يرسم في صورة القياس الاوسطي ، ويضع بدلا عنه الحد الاوسط التيمي القائم على الوصف الجامع المشترك وهو (الميزان) • فالميزان هو القدر المشترك الذي تقاس به الفروع على الاصول في الشرعيات والعقليات (٢) •



(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٥١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٧٢ •

الفصل الثالث

نقد القياس الارسطي عند ابن تيمية

كان نقد ابن تيمية للقضية الارسطية في الفصل الثاني ، يدور حول نقد القضية الكلية اليقينية ، وقد هاجم أيضا القياس البرهاني الذي يستند الى مقدمات يقينية •

وفي هذا الفصل ينقد ابن تيمية مبحث القياس الارسطي من الناحية الصورية ، فيهدم صور الاستدلال الارسطية ، بغية وضع منهج استدلالي اسلامي • وهذا المنهج يستند الى العقائد الايمانية ، المستمدة من القرآن والسنة • اذ ان القياس في نظر ابن تيمية يبنى على القرآن ، ومنهجه السلفي نابع من تعلقه بالنبي ومن مشاعره نحوه • كما اننا نلاحظ ان لاهوتيته هي ايضا قاعدته في المنهج التي لا بد منها كما كانت الماورائيات بالنسبة لمنطق ارسطو •

لهذا فان ابن تيمية لا يعترف بقياس صحيح غير القياس الذي وردت به الشريعة ، ذلك القياس القائم على الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين • اي قياس الطرد وقياس العكس (١) • وان ما أمر الله به في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس • ويعطي مثلا على ذلك فيقول : « من فعل فعل المكذبين للرسل أصابه من العقوبة ما أصابهم • فهذا قياس

---

(١) ابن تيمية : القياس في الشرع الاسلامي ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ص ٦ .

الطرد ، ومن لم يفعل ذلك لا يصيبه العقاب . وهذا قياس العكس » (١).

فوظيفة القياس اذن برأي ابن تيمية هي تجميع الاشياء المتشابهة في قياس الطرد . أو الفصل بين الاشياء المتعارضة في قياس العكس ، كما ان وظيفته تحقيق الاحكام السلبية والايجابية لحال معين على حال آخر معين ، بواسطة العلاقة الكائنة بينهما .

ويرى لاوست (٢) ان للقياس وظيفتين برأي ابن تيمية :

الاولى : وظيفة دفاعية عن الدين ، تشارك في دفع العقيدة نحو الافضل . فالقرآن والسنة بعد ان عرضا مجمل المبادىء العامة التشريعية ؛ أصبح هدف القياس ، جعل هذه المبادىء مرجعا نهائيا ، يطبق على جميع الحالات الفردية ، وتقاس عليه جميع الامور . وذلك على طريقة (تحقيق المناط) .

والوظيفة الثانية للقياس عند ابن تيمية برأي لاوست ، هي البحث عن الحد الاوسط وكشفه في حدود الله القانونية .

وندخل الآن في مبحث القياس الارسطي وكيفية نقد ابن تيمية له . وسنرى انه نقد القياس من جانبيه السالب والموجب . كما سبق ان نقد الحد من جانبين أيضا سالب وموجب .

أما الجانب السالب في نقد القياس هو (ان التصديق لا ينال الا بالقياس) والجانب الموجب هو (ان القياس يفيد العلم بالتصديقات) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧١ .

(٢) هنري لاوست : آراء ابن تيمية السياسية والاجتماعية ، طبع القاهرة ١٩٣٩ م . ص ٢٤٤ .

اولا ــ نقد المقام السالب :

(ان التصديق لا ينال الا بالقياس)

يبدأ ابن تيمية نقد هذا المقام بالقول : « في ان اعتقاد المناطقة بحصر العلم من التصديقات بالقياس هو قول بغير علـم » وسبب ذلـك ، ان القضية التي نحن بصدد نقدها (التصديق لا ينال الا بالقياس) هي قضية سلبية نافية ، وليست معلومة بالبديهة . كما انهم لم يقدموا الدليل عـلى صحتها . فادعوا ما لم يعمدوا الى تبيان صحته وحقيقته . كما ان كلامهم لا يستند الى علم ، أليسوا هم من قال : ان السلب لا يوصل الى علـم ، وان العلم متعذر مع السلب ، وان القضايا السلبية لا تنتج ؟ هـذا هـو اعتقاد المناطقة . وكيف يجوز لهم ان يحكموا على البشر ، انه لا يمكنهم ان يعلموا شيئا من التصديقات بدون القياس المنطقـي الشمولي الـذي وصفوا مادته وصورته . ولذلك فمن الخطأ القول بأنه لا يعلم شيء من التصديقات الا بالقياس الشمولي صورة ومادة (١) .

وقد بينا في نقد ابن تيمية للقضايا ، ان قول المناطقـة بالفرق بـين البديهي والنظري هو أمر نسبي محض . ولا يمكن ان تكـون الاقيسة كلها نظرية لافتقار النظري الى البديهي . ولكن ابن تيمية يؤكد ان هـذا الفرق ان وجد فانما هو بالنسبة والاضافة (٢) .

فقد يكون هذا العلم بديهيا عند بعض الناس ، بينما لا يكون كذلك عند البعض الآخر . وقد يتعسر على البعض الحصول عليه بنظر طويل أو قصير .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٨٨ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٨ .

ويريد ابن تيمية بهذا ان ينفي الحاجة الى الحد الاوسط الذي يربط بين المقدمتين • فان من التصديقات ما هو بديهي لا يحتاج الى نظم هـذه العملية القياسية التي تستند الى الحد الاوسط للوصول الـى النتيجة • فاذا كانت التصديقات بديهيـة فيكفي فيهـا ان تتصور طرفيها الموضوع والمحمول لحصول التصديق ، دون الحاجة الى الحـد الاوسط وهـو الدليـل •

أ ـ انكار الفرق بين الذاتي واللازم :

لا يفرق ابن تيميـة في موضوع التصور بين « الذاتـي » وبـين « العرضي اللازم » للماهية •

فعندما نقوم بتصور موضوع ومحمول في قياس • فنحـن نتصور بعض الصفات التي تمتاز بها الاشياء دون غيرها ، وتكون بمثابة صفـات مميزة او لازمة لوجود هذه الاشياء •

ويرى ابن تيمية ان هنـاك من لـم يتصور الطرفـين الموضوع والمحمول ، الا ببعض صفاتهما المشتركة • سواء سميت ذاتيـة او غـير ذلـك (١) •

ولنضرب مثلا على ذلك : اذا أردت ان أتصور الثلج ، فانني أقـوم بنفس الوقت بتصور تلك المادة البيضاء الباردة ، الى جانب بعض الصفات الاخرى كالرطوبة والليونة • ويرى ابن تيمية هنـا ان البياض والبرودة صفتان مشتركتان في اتمام التصور • ولا استطيع تصور احـدى هاتين الصفتين بمعزل عن الاخرى ، او دون تصور الصفات الاخرى •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٨٩ •

ومما يبطل التفريق بينهما ، هو أنهما اي الذاتي واللازم ، قد لا يحتاجان الى حد أوسط لتصور الملزوم •

ويتجه الى نقد الذين لم يفهموا المقصود بالحد الاوسط • ومنهم الرازي فيقول : « انهم يظنون ان المراد بالحد الاوسط ما هو وسط في نفس الموصوف • بحيث لا يستغني عنه الملزوم لثبوت الوصف اللازم له » (١) •

ومما يثبت ان التصديقات نسبية عند ابن تيمية ، هو اعتباره القياس تعليلا ذهنيا للشيء الموجود في الخارج • فكل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها ، ويحكم عليها من خلال نفسه • لهذا استخدم بعض المناطقة قياس العلة ، أو برهان العلة ، او برهان « لم » اي ذكر ما يجاب به عن « لم » الاستفهامية (٢) •

والبعض الآخر استخدم قياس أو برهان « ان » • وهكذا يكون تفاوت قوى الناس الذهنية واختلافها •

بهذا يكون ابن تيمية قد وضح نسبية المعرفة بين الاشخاص • كما وضح تنوع طرق حصولها • فمنها ما تكون حسية ومنها ما يحصل بالنظر والاستدلال •

ويدحض أخيرا حجة القائلين بالفرق بين الذاتي واللازم عندما يوضح : ان الذاتي هو ما يثبت بغير وسط • واللازم ما كان يحتاج الى وسط او دليل • وقد عرف ان من اللوازم ما ثبت بغير وسط • فأصبح والحال هذه لا فرق بين الذاتي واللازم •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩٠ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٠ .

ب ــ حاجة بعض الناس الى الدليل :

قد يفتقر بعض الناس في بعض القضايا الى الوسط أو الدليل • لان كثيرا منهم تكون عندهم القضية حسية أو مجربة أو متواترة • وتكون عند البعض الآخر معروفة بالنظر والاستدلال •

ولا يحتاج الى الوسط من كانت عنده القضايا حسية أو متواترة ، ولكن يستخدم الحد الاوسط كوسيلة لاقناع الغير بطريقة ضرب الامثال• فيورد الادلة العقلية والسمعية لاقناع المخاطب ، في حين ان هذه القضايا ثابتة لديه • فهو يعلمها بالحس ولكن غيره بحاجة ليعلمها بالدليل (١) •

ج ــ نقد وجوب القضية الكلية في القياس :

يعتقد المنطقيون انه من الواجب في تحصيل العلوم اليقينية النظرية ان توجد قضية كلية موجبة ولهذا قالوا : انه لا تناج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شيء من أنواع القياس ، لا بحسب صورته كالحملي والشرطي المتصل والمنفصل ولا بحسب مادته ــ كالبرهاني والخطابي والجدلي •

فيجيب ابن تيمية على ذلك في أنه يجب معرفة ما اذا كانت هذه القضية الموضوعة في القياس هي فعلا قضية كلية • لانه اذا ثبت انها غير كلية لا يحصل بواسطتها العلم ولا نصل منها الى نتيجة •

واذا كان لا بد من العلم بأن القضية هي قضية كلية موجبة ، فيصبح العلم بذلك بديهيا ، وبالتالي يكون كل واحد من أفراد هذه القضية بديهيا بطريق أولى •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩١ •

أما اذا كان العلم بوجوب القضية الكلية الموجبة نظريـــا ، فانـــه يحتاج الى علم بديهي ، وهكذا يؤدي الى الدور والتسلسل (١) •

ويضيف ابن تيمية ان نفس هذا المنطق يطبق على سائر القضايـا الكلية التي يجعلونها مادة البرهان الاساسية ، سواء كانت هذه القضايا حسية ظاهرة أو باطنة • أو مــن المجربات أو المتواترات أو الحدسيات • وكل هذه القضايا برأي ابن تيمية ليست بحاجة الى برهان لثبوت صحتها• كما ان القضايا الحدسية تفيد اليقين بدون حاجة الــى قياس ، وكذلــك القضايا العقلية المحضة كالقول : ان الواحد نصف الاثنين • والكل أعظم من الجزء وما شابه ذلك من المسلمات العقلية التي لا تقبل الجدل فـــي يقينيتها •

واي فضل للقياس عندما توضع هذه المقدمات فيــه وتكون نتيجته معروفة سلفا بدون توسط البرهان وبدون استدلال على ذلك بالقضيـــة الكلية • فالعقول تدرك ان (كل واحد هو نصف كل اثنين) و (ان الكل أعظم من الجزء) الــخ (٢) •

د ــ نقد القول بضرورة المقدمتين :

يؤكد المناطقة على ضرورة وجود المقدمتين في كـــل علــم نظري للوصول الى نتيجة علمية صحيحة • كما يؤكدون ان هاتــين المقدمتين لا يستغنى عنهما • وان القياس لا يحتاج لاكثر من مقدمتين •

ويقول ابن تيمية ردا على ذلك بأن الدليل قد يكون في مقدمـــــة واحدة ، وقد يكون مقدمتين وقد يكون عدة مقدمات وذلك بحسب حاجة

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٠٧ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٠٧ .

المستدل • ويرى ان حاجة الناس تختلف لاثبات يقينهم (١) •

ويرى ابن تيمية : ان القضايا العقلية تستغني عن العلم بالمقدمتين • كما ان القضايا النبوية لا تحتاج الى قياس عقلي ، لان تحصيل العلوم الدينية ثابت بقول الرسول • فاذا كنا نستغني عن القياس البرهاني المنطقي في العقليات أي التي تدرك بالعقل من العلوم ، ونستغني عنه في السمعيات اي المتواترة من أخبار النبي ، فيمتنع القول عندئذ بأن العلم لا يحصل الا بالقياس البرهاني (٢) •

وفي نقد الاقتصار على مقدمتين في الاستدلال : يرد ابن تيمية على قول ارسطو في ان الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان • ويقول : اذا كان الدليل مقدمة واحدة قال المناطقة : ان الاخرى محذوفة وسموه قياس الضمير • وان كان عدة مقدمات قالوا : هي أقيسة مركبة وليست قياسا واحدا • فهذا القول باطل طردا وعكسا (٣) •

ويستند ابن تيمية في رده هذا على ان لا حاجة للمستدل الى المقدمات في كل القضايا • كما ان حاجة الناس تختلف حالهم كما مر ذلك معنا • ويضيف ان من الناس من يحتاج الى مقدمة واحدة لعلمه بالنتيجة في القياس ، فاذا أراد أحد ان يعرف ان هذا المسكر المعين حرام ، ويعرف ان كل مسكر محرم • فانه يكتفي بمقدمة واحدة ليعلم ان المسكر المعين حرام طالما ان كل مسكر محرم •

كما ان منهم من لا يحتاج في علمه الى الاستدلال ، بل قد يعلم بالضرورة • ومنهم من يحتاج الى مقدمتين ومنهم الى ثلاث ومنهم الى أربع أو أكثر •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١١٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١١٣ .
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٦٧ — ١٦٨ .

ويقاس على هذا « سائر ما يقع الشك في اندراجه تحت قضية كلية من الانواع والاعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية . كتنازع الناس في النرد والشطرنج هل هما من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعتاق . هل تلزم فيهم تحلة الايمان ام لا » ؟ (١) .

وأورد ابن تيمية عن حاجة الناس الى عدة مقدمات المثال التالي : وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم ان كل مسكر خمر . ولكن لم يعلم ان النبي (ص) حرم الخمر لقرب عهده بالاسلام او لنشأته بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك . او يعلم ان هذا خمر وان النبي حرم الخمر ، لكن لم يعلم ان محمدا (ص) هو رسول الله . أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين ، بل ظن أنه أباحها لبعض الناس وظن أنه منهم ، كما ظن أنه أباح شربها للتداوي أو غير ذلك . فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما . بل يجب ان يعلم انه مسكر ، وانه خمر . وان النبي حرم الخمر ، أو حرم كل مسكر ، وأنه رسول الله حقا . فما حرمه فقد حرمه الله ، وأنه حرمه تحريما عاما . لم يبحه للتداوي ولا للتلذذ (٢) .

ومما يثبت لابن تيمية ان الاكتفاء بمقدمتين باطل ، هو تعريف المناطقة في حد القياس انه (قول مؤلف من أقوال) . (أو عبارة عما الف من أقوال) . اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

فاذا كان القياس مكونا من قضايا ، امتنع ان يراد بذلك قولان فقط ، لان لفظ الاثنين ان أريد به جنس العدد كان متناولا للاثنين فصاعدا . فيجوز ان يكون القياس من ثلاث مقدمات أو أربع أو أكثر .

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٦٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٦٩ .

وان أرادوا به الجمع الحقيقي ، تكون من ثلاث مقدمات فصاعدا ، وفي كلتا الحالتين لا يقتصر القياس على مقدمتين (١).

ويشرح ابن تيمية تعريفهم للقياس « انه مؤلف من أقوال » بأنهم أرادوا بها القضية التي هي جملة تامة خبرية . ولم يريدوا بذلك المفرد الذي هو الحد . فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود : أصغر وأوسط وأكبر كما اذا قيل : النبيذ المتنازع فيه مسكر . وكل مسكر حرام . فالنبيذ والمسكر والحرام ، كل منها مفرد ، وهي الحدود في القياس . فليس مرادهم بـ (القول) هذا ، بل مرادهم ان (كل قضية قول) كما فسروا مرادهم بذلك . ولهذا قالوا : قول مؤلف من أقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . واللازم هنا هو (النتيجة) ، وهي قضية وجملة تامة وتسميتهم (القياس قول) هو مجموع القضيتين .

والخلاصة ان ابن تيمية يعتبر ان قصر الاستدلال على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة ، بل هو نوع من أنواع (التطويل الكثير) كما يذكر في موافقة صريح المعقول (٢) ويقول : فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تبعد عن العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبوته .

وفي صون المنطق (٣) يؤكد : اننا لا نجد في سائر طوائف العقلاء مصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله بمقدمتين لا أكثر ولا أقل . بل كانت طريقة نظار المسلمين ان يذكروا من الادلة على المقدمات ما يحتاجون اليه ، ولا يلتزمون في كل استدلال ان يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين . وما زال نظار المسلمين يعيبون أهل المنطق ويثبتون ما

---

(١) المرجع نفسه .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٣ ، ص ٥٦ .
(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٨٥ .

في طريقتهم من العي واللكنة ، وقصور العقل وعجز النطق ، ويثبتون أنها أقرب الى افساد المنطق منها الى تقويمه .

كما يؤكد الاكتفاء بمقدمة واحدة ، عندما يورد نصا من كتاب الآراء والديانات للنوبختي (١) . « وفيه اعتراض بعض المسلمين علـى القول : بأن القياس لا ينتج من مقدمة واحـدة ويقول النوبختي : وقـد اعترض قوم من متكلمي أهل الاسلام على أوضاع المنطق هذه وقالوا : امـا قول صاحب المنطق « ان القياس لا يبنى من مقدمة واحدة » فغلط . لان القائل اذا أراد مثلا ان يدل على ان « الانسان جوهر » . فقال : استدل عـلى نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين وهو ان يقول : « ان الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات في أزمان مختلفـة » . وليس يحتاج الى مقدمة ثانية ، وهي قول القائل (ان كل قابل للمتضادات فـي أزمان مختلفة فجوهر) لان دلالته على ان (كل قابل للمتضادات في أزمنة مختلفة فجوهر) هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه ، لان الخاص داخل في العام ، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر .

وقد يستدل الانسان اذا شاهد الاثر على ان له مؤثرا ، والكتابـة على ان لها كاتبا ، من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك الـى المقدمتين . قالوا : فنقول : انه لا بد من مقدمتين ، فاذا ذكرت أحدهمـا استغنى بمعرفتها المخاطب بالاخرى ، فترك ذكرها ، لا لانه مستغن عنها .
قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحـة نتيجة ، لان القائل اذا قال : (الجوهر لكل حي) و (الحياة لكل انسان) . فتكون النتيجة ان الجوهر لكل انسان . فسواء في العقول قول القائل (الجوهر

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٧ .

لكل حي) وقوله (لكل انسان) •

قلت : معنى ذلك انا اذا قلنا « كل انسان حي ، وكل حـي جوهر » كما يقولون : كل انسان حيوان ، وكل حيوان جوهـر أو جسم • فسواء في العقول علمنا بأن كل انسان جوهر أو جسم ، وعلمنا بأن كـل حيوان جوهر أو جسم ، لان من علم ان : كل حيوان جوهر ، فقد علم أيضا ، ان كل انسان جوهر » •

والمقصود بكلام النوبختي انهم لا يجدون مقدمتين أوليتين بديهيتين يستدل بهما على شيء من الاشياء التي تحتاج الى برهان ، ولا بـد ان تكون احداهما أو كلاهما غير بديهية • واذا كانتـا بديهيتين فاحداهما بالطبع تكفي ، واذا كانت احداهما نظرية فهي التي تكون بحاجة الـى برهنتها وبيانها •

ومتى كانتا جميعا نظريتين احتيج الى بيانها جميعا ، كمـا لو كانت ثلاث مقدمات • وانما يستدل بما هو بين بنفسه كالبديهيات •

ويوضح ابن تيمية من خلال هذا النص : ان سائـر أشكال القياس انما تنتج بالرد الى الشكل الاول • اما بقياس الخلف الذي يتضمن اثبات الشيء بابطال نقيضه ، واما بواسطة حكـم نقيض القضيـة ، أو عكسها المستوى ، أو عكس نقيضها • وان الشكل الاول يمكن ان يستعمل فيـه جميع المواد الثبوتية والسلبية ، الكلية والجزئية (١) •

وهكذا يدعو ابن تيمية الـى اعتبار الشكل الاول أكمـل اشكال القياس (٢) وقيامه لا يحتاج الى مقدمتين بالتحديد فقد يلزمه أكثر مـن ذلك أو أقل •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٤٨ .
(٢) وارسطو يعتبر الشكل الاول من القياس أكمل الاشكال .

ثانيا — نقد المقام الموجب :

بعد ان نقد ابن تيمية المقام السالب للقياس وهو ان التصديقات المطلوبة لا تنال الا بالقياس • يستهل نقده للمقام الموجب (القياس يفيد العلم بالتصديقات) بالاشارة الى ان المنطق لا يميز بين الدليل وغير الدليل ، لا في صورة الدليل ولا في مادته ، ولا يحتاج ان توزن به المعاني • وكل ادعاءات المناطقة كانت باطلة ، ذلك ما قاله جمهور العلماء المسلمين • وهذه الامور الباطلة ، اذا وزنت بها العلوم أفسدتها •

ونقد هذا المقام اي ان القياس يفيد العلم بالتصديقات يختلف عن نقد سائر نواحي المنطق عند ابن تيمية • فهو يعتبر ان هذا المقام هو أدق المقامات ، كما يعترف بصحة تركيب القياس من مقدمتين حيث يقول : « ان القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة ، وهو أمر صحيح في نفسه » (١) • ولكن ما لا يعترف به ابن تيمية هو ان هذه النتيجة التي يصل اليها القياس المركب من مقدمتين لا تفيد العلم • وما يمكن ان نصل اليه من العلم ، يمكن الوصول اليه بغير طريق المنطق •

وقد رأى ان المنطق ينعقد في النفس ، ومن ثم يصل العقل الى نتائجه اليقينية الصحيحة بدون الحاجة الى المنطق ، ذلك الطريق الطويل البعيد عن التحقيق والعلم الموزون •

واذا كان ابن تيمية لا يقول بالاستغناء عن جنس القياس ، ولا ينكر صحة نتيجته • فما الذي يحمله على نقد نتائج القياس ؟ وكيف يعتقد ان القياس لا يفيد العلم بالتصديق ؟

يقول ابن تيمية ان المناطقة حصروا العلم بطريقتين : طريق التصورات

---

(١) الرد ص ٢٤٨ .

التي لا تحصل الا بالحد • وطريق التصديقات التي لا تنال الا بالقياس • وهذا الادعاء هو ادعاء كاذب • فاذا قالوا : ان العلم التصديقي لا ينال بغيرر هذين الطريقين • فانهم يدعون بذلك ان طرق العلم على الانسان محصورة فقط في الحد والقياس ، وان جميع العلوم التي تحصل لا بد ان تكون بواسطتهما • (فكل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوه فيه • وان كان في طرقهم ما هو حق ، كما ان في طرق غيرهم ما هو باطل • فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما الا ولا بد أن يتضمن ما هو حق) (١) •

ويبدأ في نقد هذا المقام بعد ان وضع مسلمة ، هي كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة ، وهو أمر صحيح في نفسه • ويثير في نقده النقاط التالية :

الاولى :

عدم تأثير القياس في العلم •

لقد بين نظار المسلمين في كلامهم على المنطق اليوناني المنسوب لأرسطو (١) ، ان ما ذكروه من صور القياس ومواده ليس فيه فائدة علمية ، مع ما يرافقه من التعب والمشقة • وما نستطيع علمه بقياس المنطق نستطيع علمه بدون هذا القياس • وما لا يمكن علمه بدون القياس ، لا يمكن ان يعلم بالقياس •

فيصبح القياس برأي ابن تيمية عديم الفائدة والتأثير في العلم وجودا وعدما • اذ ليس فيه تحصيل للعلم المجهول ، ولا حاجة به للعلم

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٨١ .

المعلوم • وكل ما فيه انه متعب وبه تطويل للطريق • ومع انه لا ينفع العلم فيه اتعاب للاذهان وتضييع للوقت •

الثانيـــة :

يقول النظار انه اذا كان المطلوب من الادلة والبراهين ان ترشد الى العلم وطرقه • فان أدلة المنطق وبراهينه تؤدي الى عرقلة الحصول علـى العلم واعاقة الوصول اليه •

فطرق القياس تجلب تعب الاذهان بما هي عالمة به • ولا يكون منها الا الشتت والضياع • ويورد على ذلك مثل المسافر الى مكة أو غيرها من البلدان • فاذا سلك الطريق المستقيمة المعروفة ، فانه يصل في مدة قريبة وبسعي معتدل • أما اذا قدر له أن يسلك الطرق الملتوية والمنحرفة ، فانه يدور في مساحات كبيرة وطرق دائرية مع الجهد الشاق ، ومن ثم قد يصل الى الطريق المستقيمة وقد لا يصل • وقد يصل الى غير المطلوب فتتولـد لديه اعتقادات فاسدة • وقد يعجز عن الوصول بسبب ما يحصل له مـن التعب والاعياء • فلا هو نـــال مطلوبه ولا استراح • وهكـذا هؤلاء المناطقـة (١) •

ويروي بعد ذلك ما قاله امام المنطقيين في زمانـه (الخونجي) (٢) صاحب (الموجز) و (كشف الاسرار) عند موته انه قال : أموت ومـا علمت شيئا الا علمي بأن (الممكن يفتقر الى الواجب) • ثـــم قـال : (الافتقار وصف سلبي) • فأموت وما علمت شيئا • والواصل منهم الى علم يشبهونه بمن قيل له (أين أذنك) فأدار يده فوق رأسه ومدها الـى

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٤٨ .

(٢) الخونجي : هو القاضي أفضل الدين محمد الخونجي المتوفـي ٦٤٩ هـ . انظر الرد على المنطقيين ، ص ٢٤٨ .

اذنه بكلفة • وقد كان يمكنه ان يوصلها الى أذنه من تحت رأسه • فهـو أسهل وأقرب •

الثالثــة :

الطرق غير الفطرية تعذب النفوس •

ان طرق التكلف والتصنع تعذب النفوس بلا منفعة ، فأقصر الطرق الى العلم الحقيقي هي الطرق الفطرية • فان المطلوب من الادلة والبراهين، ان تكون هي الطريق المؤدية الى العلم • وان تكون أقصر الطرق وأكثرها استقامة • والمفروض بهذه الادلة والبراهين كما يقول ابن تيمية ان تكون وسائل للكشف والاثبات ، لا أن تكون عراقيل بحد ذاتها ، تعيق العلـم وتعثر الوصول الى النتيجة •

فما يمكن ان يقال بالنسبة لهذه البراهين والادلة ، انها الوسيلة الى العلم وليست العلم بحد ذاته • وهذه النقطة مهمة يؤكدها ابن تيميـة ، فاذا كان القياس صوريا ـ اي يهتم بالشكل دون المضمون ـ فانه يصبح علما بحد ذاته ، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب ان يصل اليـه مـن العلـم (١) •

ويضرب على ذلك مثلا فيقول : « لو قيل لرجل أقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية • فان هذا ممكن بلا كلفة • فلو قال لـه قائل : اصبر ، فانه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها • وتميز بينهـا وبـين الضرب • فان القسمة عكس الضرب • والضرب هو تضعيف آحاد أحـد العددين بآحاد العدد الآخر • والقسمة توزيع آحاد أحد العددين عـلى آحاد العدد الآخر • ولهذا اذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه ،

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٠ .

عاد المقسوم • واذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر • ثم يقال : ما ذكرته في حد الضرب لا يصح ؛ فانه انما يتناول ضرب العدد الصحيح ، لا يتناول ضرب الكسور • بل الحد الجامع لهما ان يقال : الضرب طلب جملة تكون نسبتها الى أحد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الآخر ، فاذا قيل : اضرب النصف في الربع ، فالخارج هو الثمن • ونسبته الى الربع كنسبة النصف الى الواحد • فهذا وان كان كلاما صحيحا ، لكن من المعلوم ان من معه مال يريد ان يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية اذا لزم نفسه انه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله • كان هذا تعذيبا له بلا فائدة • وقد لا يفهم هذا الكلام • وقد يعرض له فيه اشكالات (١) •

وهكذا فان الدليل عند نظار المسلمين هو ما يرشدنا الى المطلوب ، ويوصلنا الى غاية ولهذا قيل : الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا الى علم أو ظن •

ويعارض ابن تيمية بعض المتكلمين الذين يطلقون لفظ (الدليل) على ما يوصل الى العلم • ولفظ (امارة) على ما يوصل الى الظن • ويقول : هذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم (٢) •

وغاية ابن تيمية من معارضة قول المعتزلة في تسمية (الدليل) انه ما يوصل الى العلم ، وتسمية (الامارة) على ما يوصل الى الظن ، هي ان الدليل لا يوصل بالضرورة الى العلم ، فبعض الادلة غير مستلزمة لمدلولاتها ؛ واذا كانت كذلك أصبحت غير موصلة للعلم • فالدليل هو الدليل بمعنى أنه قد يصيب العلم وقد لا يصيب • وانما الدليل الذي يوصل الى العلم ، هو الدليل الذي تربطه بالمدلول علاقة لزوم دائمة •

---

(١) اتن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٤٩ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٥٠ •

ويوضح ابن تيمية معنى الدليل فيقول : « انما المقصود بالدليل ان كل ما كان مستلزما لغيره ، بحيث يكون ملزوما له ، فانه يكون دليلا عليه وبرهانا له • فالدليل أبـدا ملزوم للمدلول عليـه والمدلول لازم للدليـل » (١) •

وقد يكون الدليل برأي ابن تيمية من مقدمة واحدة ، متـى علمت علم المطلوب • وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين او ثلاث أو أكثـر وليس لذلك حد • فلا يتساوى جميع الناس بالمطلوب بل يعود ذلـك لعلـم المستدل بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك • فلا معنى على الاطـلاق ان نحتم وجود مقدمتين في الدليل ، فقد نحتاج الى مقدمة واحدة وقـد نحتاج الى أكثر من ذلك •

والارجح في ان سبب تأكيد ابن تيمية على وجوب تعدد الادلة ، أو على عدم حصر الادلة بعدد محدد ، يعود الى انه يصبو الى الدقة فـي النتائج عن طريق تعدد المقدمات •

وهو يعتقد بأنه كلما زاد عدد هذه المقدمات زاد احتمـال صـدق النتيجة ، والانتقال من هذه المقدمات المتعددة الى النتيجة ينطوي عـلى تفسير أدق وأوضح للوقائع والظواهر •

والمقدمات عنده مهما بلغ عددها تشكل مجموعة أدلة ، تعبر تعبيرا صادقا عن واقع معين ، ثم تنتقل بعده الى نتيجة معينة •

والدليل عند ابن تيمية ليس علما بحد ذاته ، ولكنه وسيلة يصـل بواسطته الى نتيجة علمية • وهذا هو منهج ابن تيمية في تحري الدقـة العلمية عن طريق رصد الادلة •

* * *

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٠ .

نعود بعد هذا الى متابعة نقد ابن تيمية للقياس • ففي نقده لهذا المقام يبت في جدوى القياس من أساسه ، وينقض قول المناطقة في ان القياس يفيد العلم بالامور الكلية ، فيظهر ان القياس لا يفيد بشيء معين من الموجودات •

اذ يمكننا ان نعلم بكل واحدة من الامور الكلية عن طريق أيسر وأنفع • وهذا الطريق هو طريق الجزئيات • فان أيا من القضايا الكلية التي تعلم بقياس المنطقيين الشمولي ، يمكن العلم بجزئياتها بدون هذا القياس • ومعلوم ان العلم بالمعينات أبين من العلم بالكليات (١) •

وينتقل الى نقد الجانب الصوري في القياس ليقول : ان قياسهم ليس فيه الا شكل الدليل وصورته • وليس فيه الدليل المعين المستلزم للمدلول • ولا يتعرضون له بنفي أو اثبات • واذا كان المقصود من القياس هو طريق العلم • فان الطريق الى ذلك العلم هو الدليل • فمن الواجب بيان صحة الدليل أو فساده ، لا الاهتمام فقط بشكل الدليل وصورته • ومن يعرف دليل مطلوبه يصل الى مطلوبه • والخلاصة ان الاهتمام والبحث عند ابن تيمية يجب ان يدور حول صحة الدليل ومعرفة ما اذا كان مستلزما للمدلول ، وليس الاهتمام في الشكل الصوري للقياس دون الاهتمام بمادة القياس •

كيف نحكم على صحة الدليل ؟

يقول ابن تيمية : ان الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو « اللزوم » • فمن عرف ان هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ (٢) • فانه يكفي ان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٢ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٢٥٢ .

يعرف ان هذا لازم لهذا • وكذا لا بد له من كذا ليعلم اللزوم •

ومن هذا ينتقل الى انه لا يوجد حادث بدون محدث ، وكل ما في الوجود فهو آية لله ، ومحتاج ومفتقر اليه ولا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع • فهذا استدلال بالملزوم على اللزوم • وقد توصل اليه الانسان بدون أن يضع الدليل في صورة قياس أرسطي • وشريعة الاسلام كلها ، لا تتوقف معرفتها على علم يتعلم من غير المسلمين وان كان طريقا صحيحا • حتى طرق الجبر والمقابلة مع اعترافه بصحتها يقول : ان فيها تطويلا يغني الله عنه بغيره (١) •

وقد سبق القول ان ابن تيمية لا ينكر صحة القياس من حيث الصورة •

ويعود ليكرر هنا ، ان صحة صورة القياس لا تفيد علما بالموجودات ، لان ما نستطيع تحصيله من العلم بالقياس نستطيع تحصيله بدون القياس • وهو لا ينقد صورة القياس كما قلنا من حيث عدد مقدماته ، بل ينقد اشتراطهم المقدمتين دون الزيادة والنقصان (٢) •

ويسلم ابن تيمية بصحة صورة الاقيسة ، لكنه يبين ان القياس لا يفيد العلم بالموجودات • فان ما يحصل بواسطة القياس من اليقين قد يحصل بدون القياس •

ويعتبر ان القياس الصحيح هو القياس الذي تكون مواده معلومة ويقينية • فاذا كانت يقينية ، فباستطاعتنا الوصول الى نتائج صحيحة عن غير طريق القياس • وكون هذه المواد يقينية فانها ثابتة لا تتأثر ولا تتغير وتوصل الى العلم فان قيل :

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٥٨ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٩٣ .

كـل أ : ب وكل ب : ج

وكانت المقدمتان معلومتين فلا ريب ان هذا التأليف يفيد العلم بأن

كـل أ : ج (١)

فالعبرة اذن ليست في وضع المقدمات في صورة أقيسة ، بل في تكوين المعلومات اليقينية التي تتألف منها هذه المقدمات . فاذا كانت المعلومات يقينية فتكون ثابتة لا تتغير ، وتوصل بالتالي الى المعرفة .

ويوافق ابن تيمية أيضا على صحة القياس الاقتراني المؤلف من الحمليات ، وهو قياس (التداخل) ، وكذلك على القياس الاستثنائي ، المؤلف من الشرطيات المتصلة الذي هو (التلازم) و (التقسيم) . كما يوافق بأن الشكل من القياس الاقتراني يفيد المطالب الاربعة ـ أي القضايا الاربع ـ الموجبة ، والسالبة ، والجزئية ، والكلية . وان الشكل الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية ، والشكل الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت أم موجبة .

ولتوضيح أفضل نذكر ان :

الاقتراني = قياس التداخل

↓

مؤلف من الحمليات

↓

وهو على ثلاثة أشكال

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩٣ .

الاول : يفيد المطالب الاربعة : الموجبة والسالبة والكلية والجزئية.

الثاني : يفيد السالبة الكية والجزئية .

الثالث : يفيد الجزئية سالبة كانت أم موجبة .

وأما القياس الاستثنائي = قياس (التلازم) و (التقسيم)

↓

مؤلف من الشرطيات المتصلة	والمنفصلة

التلازم شرطي متصل . والتقسيم شرطي منفصل

واذا كان ابن تيمية يوافق على صحة هذين القياسين ، فانه لم يـر ضرورة الى اللجوء اليهما ، ولم يستخدمهما . كمـا ان السابقين مـن المسلمين لم يستخدموا هذه الاقيسة (١) ولكنهم وضعوا لها شروطا بينها ابن تيمية . وهو هنا يشرح ماهية التلازم والتقسيم :

١ ـ التـلازم :

وهو الشرطي المتصل عند المناطقة . أما عند المسلمين فان شروطه : ان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم ، وانتفاء اللازم يقتضي انتفـاء الملزوم (٢) .

ولا فرق عند ابن تيمية ان سميت الادلة براهين أو أقيسة ، فان كل

---

(١) النشار : مناهج البحث ، ص ٢٦٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص ٢٩٤ .

ما يستدل به على غيره ، فهو مستلزم له ، فيلزم من تحقق الملزوم الـذي هو الدليل ، تحقق اللازم الذي هو المطلوب ، ومع انتفائه اي انتفـاء اللازم يلزم انتفاء الملزوم ٠

وهكذا يعرف ان الدعوى الباطلة لا يقوم عليها دليـل صحيح ، لامتناع ان يقوم على الباطل دليل صحيح ، ويعرف ان الدليـل الصحيح وجب ان يلازمه مطلب حق ٠

فلا اعتبار اذن الا لصحة الدليل ، فـان كان صحيحا فانـه يصور بصورة القياس (الاقتراني) ، ويمكنـه ان يصور بصورة (الاستثنائي) وبصورة أخرى وترتيبات أخرى (١) ٠

ويعتبر ابن تيمية ان هذه الاشكال القياسية ، مهما كثرت فجميعهـا يعود الى ان الدليل يستلزم المدلول ، ويمكن تصوير ذلـك بصـور متعددة (٢) ٠

٢ ـ التقسيم :

وهو الشرطي المنفصل ٠ وقد اتخذ صورا عديدة منها ، انه قد يكون مانعا من الجمع والخلو ٠ مثلا : العدد اما شفع واما وتر ٠ ومعنى هـذا أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ٠ كما يقال : هذا اما اسود وامـا أحمر وقد يخلو منهما ٠ وقد يكون مانعا من الخلو دون الجمع ، كعـدم المشروط ووجود الشرط ٠ والشرط هنا ما يلزم من عدمـه عـدم الحكم سواء عرف ذلك بالشرح ام بالعقل ، مثل كون الطهارة شرطا في الصلاة ، والحياة شرطا في العلم ٠ وليس المقصود بالشرط هنا ما يسميه النحـاة

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٩٤ ٠
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٩٦ ٠

بالجملة الشرطية المتعلقة بـ (ان) واخواتها • انما يقال لفظ الشرط على هذا وهذا بالاشتراك • اي وجود حادث اشترك في حدوثه مسبب ونتج عنه نتيجة • ويؤكد ان وجود الشرط لا يوجب وجود المشروط أو المسبب ولكن لا يرتفعان جميعا • ولا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لانه يعدم الشرط ويوجد المشروط • كما اذا قيل : هذا غرق بدون ماء — أو صحت صلاته بدون وضوء • أو وجب رجمه بغير زنى (١) •

ولنأخذ المثل الاول : فالغرق هو النتيجة التي اشترك فيها المشروط وهو الماء • واشترك فيها (هذا) • وكذلك بالنسبة لبقية الامثلة • والاصح ان يقال : هذا اما ان يكون في ماء ، واما ان لا يغرق • واما ان يكون متطهرا ، واما ان لا تصح صلاته • واما ان يكون زانيا واما ان لا يجوز رجمه •

وكذلك اذا قيل : الوجود اما قائم بنفسه كـ (الجسم) واما قائم بغيره كـ (العرض) • فهذان لا يرتفعان • فلا نستطيع القول ان الوجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره ، بل قد يجتمعان فنقول : ان الوجود يمكن ان يكون قائما بنفسه وبغيره •

ويرى ابن تيمية : ان الشرطي المنفصل هو التقسيم عند المسلمين • وكل هذه الاقيسة والامثلة نستفيد منها القول : بأن الدليل يستلزم المدلول • والقياس لا يجب ان يقتصر على الصور الحملية والشرطية • بل هناك علاقات ذهنية قائمة فيه تربط بين الوقائع وغيرها • فلا يمكن ان تكون أقيسة المنطق الارسطي هي وحدها الصور العقلية ، وخصوصا بعد ان يجردوها من معانيها • فتصبح صورية بحتة لا تتفق مع معطيات العقل البشري وعلاقته بالواقع •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩٥ •

ثم ينتقد ابن تيمية حصر المناطقة للبرهان في ستة أشكال • أربعة منها في القياس الاقتراني ، واثنان في القياس الاستثنائي المنحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل • ويعتبر ان هذه الاشكال الستة المحصورة في مقدمتين بينهما الحد الاوسط ، ليست الا من صور الادلة • واذا كان هناك من فائدة لهذه الاشكال فلانها فقط من صور الادلة • ولا يمكن حصر هذه الصور في عدد محدود من الاشكال ، وبالتالي لا يمكن حصر الدليل بمقدمتين دون زيادة أو نقصان • اذ من الممكن ان يكون الدليل مقدمة واحدة أو أكثر • وقد نأتي بالدليل بدون الاشكال القياسية كلها ، وبدون المقدمات • وقد مر الكلام على هذا •

ولتأكيد فكرة الدليل المستلزم للمدلول يضع ابن تيمية المناطقة أمام خيارين صعبين : فاما ان يكون الاعتبار في القياس لصور الاشكال ولفظها دون معانيها • أو يكون الاعتبار للمعنى (١) • فاذا كان الاعتبار الاول اي التركيز على صور الاشكال وألفاظها ، فلماذا تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الاشكال • ولم المقدمتان طالما يمكن تصوير القياس بصور عديدة ، ليس فيها لفظ شرط لا متصل ولا منفصل ، ولا هو على صورة القياس الحملي •

وان كان الاعتبار الثاني اي العبرة في المعنى ، كان ذلك مطلوبنا ، ودليل فساد ما ذكروه • فالمعنى ان يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل به عليه • سواء في مقدمة أو اثنتين أو ثلاثة أو أكثر • ودون مراعاة الشكل والترتيب • فاذا كانت الكفاية بدليل واحد فلا طائل من ذكر أكثر من ذلك •

وان سلمنا جدلا وافترضنا صحة ما ذكروه • فان هذا تطويل

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٩٧ .

للطريق وتبعيد للمطلوب وعكس للمقصود (١) .

واذا التزم الناظر به في تصوراته وتصديقاته ، كان أقرب الى الزلل منه الى الصواب . فان كل من اشتغل في قياسهم وعلى نحوه كان خطأه أكثر من صوابه ، وكان خطأ من لم يشتغل بطريقهم أقل بكثير . لان من يسلك الى المطلوب طريق فطرة الله التي فطر العباد عليها لا يخطىء ولا يزل . وما من أحد حقق علما من العلوم كان ملتزما لوضعه (٢) . والفطرة الربانية تصور القياس الصحيح من غير تعليم . والناس بموجب هذه الفطرة يتكلمون في التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه ، وقد يسلم المنطقيون بذلك ، ويقول ابن تيمية : انهم بعد تسليمهم يشترطون المقدمتين ، ويقولون : اكثر الناس يحذفون احدى المقدمتين لظهورها اختصارا ويسمون هذا قياس الضمير (أو المضمر) .

ويقرر ان القياس المنطقي يوصلنا الى العلم اذا كانت مقدماته يقينية . وقد نحصل على هذا العلم بدون القياس المنطقي ، اذ قد يحصل العلم بطريق التمثيل ، علما بانهم يعتبرون القياس التمثيلي ظنيا لا يقينيا . مع اننا لا نصل الى علم الحقائق الخارجية الا عن طريق قياس التمثيل . ولا يمكن التحصيل بقياس الشمول أو القياس (البرهاني) ، الا ويمكن التحصيل في الوقت نفسه بقياس التمثيل الذي يستضعفونه ، لان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية . ولكي تعلم القضية الكلية بأنها كلية ، يجب ان تتماثل افرادها في القدر المشترك ، وهذا يحصل فقط في قياس التمثيل (٣) .

وهذان القياسان البرهاني والتمثيلي ، ينتفع بهما اذا استعملت بعض

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩٧ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٩٧ .
(٣) المرجع نفسه ص ٢٩٩ .

مقدماتهما الكلية في الكلام على خبر المعصوم ، أو في الالهيات بطريق الاولى كما جاء به القرآن • أما استعمالهما في الالهيات لغير هذين الهدفين فلا نفع منهما • أما في الطبيعيات ، فلا منفعة علمية برهانية ترجى منهما ، انما منفعة عادية قد تتأرجح بين الظن واليقين • أما في الرياضيات المجردة عن المادة كالحساب والهندسة فتحصيل العلم بهما واضح وأكيد ، لانه يطابق المعدود والمقدر في الخارج • ولكن يظهر عجز الهندسة عندما تحاول التوصل الى علم الهيئة ، كصفة الكواكب والافلاك ، ومقاديرها وحركاتها ، وهذا بعضه معلوم بالبرهان وأكثره غير معلوم بالبرهان •

والخلاصة ان المعلوم من الرياضيات بالبراهين أمر لا تزكو به النفوس ، ولا تعلم به الامور الا كما تعلم بطريق القياس التمثيلي (١) •

ولا بد في كل قياس من قضية كلية ، ولا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين • ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية • والمقصود ان طريق اليقين يجب ان يحتوي على قضية كلية موجبة ، اذ السالبة الكلية لا تنتج الا مع موجبة كلية • وعلى هذا الاساس يكون طريق اليقين عند المنطقيين قائما على القضية الكلية الموجبة في القياس •

فاذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية موجبة ، فان هناك بعض اليقينيات لا يمكن ان يكون فيها قضية كلية وتكون في نفس الوقت يقينية •

ومن هذه اليقينيات : (الحسيات) أو القضايا الحسية (والوجديات الباطنة) •

ـ الحسيات :

يقول ابن تيمية ان طريق الحس هو طريق يقيني يحصل به الاقتناع

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩٩ .

بدون القضية الكلية • فليس في الحس قضية كلية عامة تصلح ان تكون مقدمة في البرهان اليقيني ، لان التجربة والعادة هي التي تكسب المرء علما بالاشياء عن طريق الحس • وتحصيل المعارف من هذا القبيل ، هو كتحصيله عن طريق القياس التمثيلي • فاذا ضربنا مثلا (ان النار تحرق كل شي) فليس لنا علم بعموم القضية • ولكن عندنا التجربة والعادة ، وهي من جنس قياس التمثيل • وان علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار فيها من هذه القوة هو أيضا حكم كلي (١) •

ويضيف انه ليس في القضايا الحسية قضية كلية لا يمكن نقضها ، هذا اذا وجدت قضية كلية حسية ، فالقضية الكلية ليست حسية •

ويوضح ابن تيمية فكرة ان القضية الكلية ليست حسية عندما يقول : (ان القضية الحسية ان « هذه النار تحرق » لا يدرك الحس منها الا شيئا خاصا • وأما الحكم العقلي فيقول : ان النفس عند رؤيتها هذه المعينات ، تستعد لان تفيض عليها قضية كلية بالعموم) (٢) •

هنا يصور ابن تيمية الطريق الذي تسلكه المدارك البشرية بواسطة الحس • فعندما يدرك الحس الشيء المعين ، يأتي دور العقل ليفرز القضايا الكلية بالعموم ، ويعمم الخاص على العام اذا ما تشابه في كل الظروف • ويرى ان ذلك من جنس قياس التمثيل ولا يوثق بعمومه ان لم يعلم ان الحكم العام لازم للقدر المشترك •

وعن امكانية نقض القضية الكلية يقول ابن تيمية : انه باتفاق العقلاء ليس من القضايا العادية ، قضية كلية لا يمكن نقضها •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٠٠ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٣٠٠ .

والفلاسفة أيضا يجوزون خرق العادات ، ولكن يذكر هؤلاء الفلاسفة ان أسباب خرق هذه العادات هي فلكية ، وقوى نفسية وأسباب طبيعية • ويعتقد الفلاسفة أيضا ان معجزات الانبياء وكرامات الاولياء والسحر ، ليست الا ما هذا القبيل ، اي تعود الى القوى النفسية أو الطبيعية أو الفلكية • وهذا برأى ابن تيمية ادعاء باطل وقول فاسد (١) •

- الوجديات الباطنة :

وهي الطريق الثاني اليقيني الممكن تحصيل اليقين بواسطته ، وبدون القضية الكلية الموجبة •

وتتلخص الوجديات الباطنة : بأنها ادراك الانسان الشخصي لحالته الباطنة ، كادراك الجوع والعطش والحب والبغض والالم واللذة ، وهذه كلها جزئيات • وقد يعلم الانسان حال غيره لا في المشاركة بالاحاسيس ، بل في قياس التمثيل • حتى أصبحت الظواهر الطبيعية ، مع ما يرافقها من الانعكاسات الشرطية نتائج وكليات نصل اليها لنعممها على الغير • فان فقدان الماء يولد العطش ، هذه حالة خاصة ، وادراك شخصي للاثر • فاذا ثبت ان كل من لم يشرب الماء يشعر بالعطش وبحاجته للماء ، أصبحت هذه قضية كلية وعلما بأحوال الغير بواسطة هذه الوجديات الباطنة ، وقياس التمثيل •

وهناك بعض الحسيات المنفصلة التي يشترك جميع الناس في ادراكها كالشمس والقمر ، ففيها من الخصوص في المدرك ، ما ليس في الحسيات المنفصلة وان اشتركوا في نوعها فهي تشبه (العاديات) (٢) •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٠١ •
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٠١ •

وينتقل ابن تيمية الى التأكيد بأن العلم بالافراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية • فاذا كان لا بد من قضايا كلية في كل قياس ، فان هذه القضايا لا بد ان تكون معلومة بغير قياس • فالفطرة الانسانية كما تعلم الموجودات الكلية ، تعلم المفردات المعينة من تلك القضية بشكل أقوى من علمها بالكلية مثل قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون في مكانين ، والضدان لا يجتمعان • والعلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، أقدم في الفطرة من علمنا بأن (كل واحد نصف كل اثنين) (١) •

ويقسم ابن تيمية العلم الى موجود خارجي ، والى علم بالمقدرات الذهنية • فاذا كان العلم بالمقدرات الذهنية ، فان فائدته قليلة • أما اذا كان العلم بالموجود الخارجي ، فما من موجود معين ، الا والعلم بتعيينه أقوى وأظهر من العلم به عن طريق قياس كلي • فليس من فائدة ترجى من القياس الا التطويل •

فأساس المعرفة الانسانية اذن هو معرفة الجزئي ، ونحن نصل الى هذه المعرفة بالقياس التمثيلي لانه أصل الشمولي • ومن الخطأ في رأي ابن تيمية اعتبار القياس التمثيلي قياسا ظنيا ، والقياس الشمولي يقينيا • وكما أسلفنا القول ان من أخص خصائص العقل انه يدرك كلياته بواسطة التمثيل • والقياس الشمولي يستند الى القياس التمثيلي في تحصيل المعرفة (٢) •

أما اذا لم يستند القياس الشمولي على القياس التمثيلي • فلا يكون له مجاله الواقعي • وهذا ما يسميه المناطقة (الامكان الذهني) و (الامكان الخارجي) •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣١٦ •

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٧ •

يتصور المناطقة بهذا التقسيم للامكانين الذهني والخارجي وجودا ذهنيا وامكانا ذهنيا • فيتصورون ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن • فيقولون (الانسان هو هو) و (الوجود من حيث هو هو) و (السواد من حيث هو هو) • ويظنون ان هذه الماهية المجردة عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد (١) • وهذا غلط كغلط المثل الافلاطونية التي تجرد المثل • وهذه المجردات التي سلب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون الا مقدرة في الذهن •

واذا افترضوا تجريد (الانسان) عن الوجودين الخارجي والذهني • فان هذا الفرض بدوره في الذهن ، كغيره من سائر الممتنعات في الذهن ، والتي لا وجود لها في الخارج مطلقا • ولا يمكننا ان نفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا • ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مبائنا لغيره ولا مجانبا له • فهذا كله في الذهن من الفرضيات • ويمكن ان يفرض الذهن شيئا ويكون محققا في الخارج • ولكن ليس كل ما يفرض يكون ممكنا خارج الذهن (٢) •

يصل ابن تيمية من هذا الى الاقرار بوجودين ممكنين : وجود في الذهن ويسميه الامكان الذهني • ووجود خارج الذهن ويسميه الامكان الخارجي •

١ ـ الامكان الذهني :

يتصور الذهن أشياء كثيرة ، فلا يعلم بامتناعها ، بل يعتقد بامكان وجودها في الخارج • وهذا الاعتقاد بوجودها لا يكون عن يقين بهذا

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣١٧ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٣١٨ •

الوجود ولكن عن عدم علم بامتناع وجود مثل هـذه الاشياء المتصورة ، التي يمكن ان تكون ممتنعة الحصول خارج الذهن •

٢ ـ الامكان الخارجي :

يعرف ابن تيمية الامكان الخارجي بأنه : العلم بامكان وجود الاشياء في الخارج ، أو وجود نظيرها او ما يماثلها ، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منها •

فاذا كان الابعد عن قبول الوجود موجودا ، ممكن الوجود ، فان الاقرب الى الوجود منه أولى (١) •

ونستنتج من هذا التعريف ، ان البحث في مسألة الامكان الخارجي ، يدور حول نقاط ثلاث :

الاولى : هي العلم بوجود الاشياء في الخارج أو وجود نظيرها •

والثانية : تساؤلات حول ما اذا كانت الاشياء البعيدة عن الوجود موجودة • تلك الاشياء التي لا يستطيع النظر أو الحس ادراكها ، هي الاعتقادات الدينية القائمة على التسليم العقلي الميتافيزيقي ، ويتقبلها الانسان بدوافع ايمانية •

والثالثة : وهي اذا كان الابعد عن قبول الوجود موجودا ، وممكن الوجود ، فان الاقرب الى الوجود أولى منه •

وهذه النقطة الثالثة من التعريف ، هي التي يحاول ان يصل منها الى ان القرآن بما فيه من آيات وأمثلة حسية ، أقرب الى الوجود الحسي الملموس منه الى الوجود الذهني • فاذا كان الذهن يعتقد بامكان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣١٨ •

الوجود الابعد ، فان الاولى به ان يعتقد بالوجود الاقرب . وهذا الاقرب هو أمثلة القرآن وأدلته في بيان امكان المعاد والآخرة .

ولعل البحث برمته في مسألة الامكان الخارجي ، لا يتعدى المحاولات الجدلية المنطقية لاثبات قضية دينية يعتبرها قاعدة ثابتة لدى جميع الناس وفي كل العصور . في حين ان الناس تتبدل مفاهيمهم ونظراتهم الى المعتقدات التي يظنها لا تتغير .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال ، هو :

ماذا يكون الرد على من يقول ، انه لا يعتبر أدلة القرآن وأمثلته حسية ؟

بل ماذا يكون الجواب اذا اعتبر أحد الناس ، ان الاستدلال بأمثلة القرآن هو من قبيل الاعتقاد الذهني ، كالاعتقاد بامكان وجود الابعد من الوجود ، لان التصديق بامكان المعاد والآخرة يكون من زاوية التسليم الميتافيزيقي القائم على الاعتقادات الدينية .

يعتقد ابن تيمية في مجال الرد على هذه التساؤلات ، ان أمثلة القرآن وأدلته هي الموجود المحسوس بين أيدي الناس ، ولا شيء أدعى الى تصديقه منها .

كما يرى ان القرآن في بيان امكان المعاد ، لم يركز على الامكان الذهني بقدر تركيزه على الامكان الخارجي . وقد ساق أدلة قرآنية وأمثلة متعددة على ذلك .

ومن هذه الادلة والامثلة ، يريد ان يثبت ان القرآن ، هو المثل الحقيقي لامكان الوجود الخارجي واثبات المعاد . فاذا استطاع الذهن ان يتصور قدرة الله ، وامكان المعاد ، والحساب والخلود ، ولم يستطع نفي أو اثبات هذه الامور لعدم علمه بامتناعها ، فان القرآن بامثلته الحسية

يؤكد وجود تصورات للذهن في الخارج • كما يريد القول ان كل ما لا نستطيع تصور وجوده خارج الذهن ، وكان موجودا في القرآن ، يصبح بالامكان تصديق وجوده الواقعي خارج الذهن •

ثم يرى أن أدلة أهل الفلسفة ليست حقيقية ، وأحق منها أدلة القرآن ، فهي أبلغ وأكمل ومنزهة عن الاغاليط الموجودة عند الفلاسفة •

ويورد اعتراف الرازي في آخر حياته في كتاب « اقسام اللذات »، بأن الطرق المنطقية لا توصل الى اليقين ولا الى المعرفة فيقول الرازي : (تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن) (١) •

كما ينقد الآمدي ، مع طائفة من المتكلمين ، الذين يقولون : (لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع) اذا أرادوا اثبات أمر ما ، ويرى ان هذه قضية شرطية غير معلومة (٢) •

وينقد أيضا طريق المتفلسفة ، والمتكلمة كابن سينا ، والرازي في اثبات الامكان الخارجي ، فهؤلاء يثبتون الامكان الخارجي بمجرد تصوره في الذهن ، كاثبات موجود في الخارج معقول وغير محسوس ، واستدلوا على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق المتناول للافراد الموجودة في الخارج • ويرى ابن تيمية كما مر معنا ، ان امكان وجود هذه المعقولات لا يكون الا في الذهن ، ولا يمكن وجودها في الخارج ، اذ ليس كل ما نتصوره يكون موجودا ويضرب مثلا على ذلك: ان الذهن يتصور الضدين ، والنقيضين ، والجمع بينهما • وهذا يمتنع وجوده في الخارج •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٢١ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٢٢ •

ونقد استدلال الرازي علـى الامكان الخارجي بالتقسيم العقلـي عندما يذكر : ان الموجود ، اما ان يكون مجانبا لغيره ، او غير مبائن ولا مجانب لغيره .

فاعتقد الرازي انه بهذه القسمة الثلاثية للعقل يستدل على وجـود كل من الاقسام في الخارج . ويبدي ابن تيمية وجهة نظره بالموجود مـن حيث انه يكون واجبا أو ممكنا ، او لا يكون واجبا ولا ممكنا ، قديمـا أو حديثا ، او لا يكون قديما ولا حديثا ، قائما بنفسه او بغيره ، أو غـير قائم بنفسه ولا بغيره .

كل هذه التقسيمات يقدرها الذهن . ولكن لا يمكن أن تدل عـلى وجود موجود واجب أو ممكن . ويقارن هذه الطرق بطرق القرآن التي رأيناها في اثبات الامكان الخارجي (١) .

كما ان المنطقيين يريدون بهذه الطرق الكلامية ، اخراج الناس عما فطروا عليه من اليقين . ويضعفون قوة البراهين العقلية . وما جاءت بـه الرسل من الاخبار عن الله واليوم الآخر . ثـم انهم بينوا لـرب العالمين وجودا يستلزم الجمع بين النقيضين عندما قالوا : لا هو مبائن للمخلوقات، ولا مجانب لها ، ولا يشار اليه . فكذبوا بصريـــح المعقـول وصحيح المنقول . وكل هذه قضايا سلبية تضمن الممتنعات والمعدومات ولا تضمن شيئا من الكمال لرب العالمين .

وهؤلاء الفلاسفة « سلموا بهذه الاصول ، وأفسدوا بها العلـم . بينما مبنى العلم على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الانبياء » (٢) . وتأتي رسالة الانبياء لتكمل للناس المعرفة واليقين بالادلة

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٢٢ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٢٣ .

العقلية التي تعلم المطالب الالهية ، وأخبروهم مـن تفاصيل الغيب مـا يعجزون عن معرفته بالنظر والاستدلال • وما جاء به الرسل ليس مقصورا على مجرد الخبر ، بل تعليمهم جامع للادلة العقلية والسمعية • بينما لا توجد الادلة العقلية والسمعية عند من خالفهم من الفلاسفة •

ويقول ابن تيمية : ان ظن الفلاسفة بالوجود الخارجـي جعلهـم يصنفون علومهم على ثلاثة أنواع :

- العلم الطبيعي ،
- والعلم الرياضي ،
- وعلم ما بعد الطبيعة •

فالعلم الطبيعي أدنى هذه العلوم جميعا ، لانه العلم الذي لا يتجرد عن المادة لا ذهنيا ولا خارجيا • كالكلام في الجسم وأحكامه وأقسامه •

أما العلم الرياضي فهو ما يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج• مثل علم الحساب والهندسة • فلا وجود فـي الخـارج الا للاجسام المحسوسة والمقادير التي تعلم ، وباستطاعة الانسان تجريد هذه الاقسام والارقام في النفس •

أما أعلاها فهو علم (ما بعد الطبيعة) باعتبـار الاستدلال العلمي • وما (قبل الطبيعة) باعتبار الوجود العيني • هذا هو العلم الالهي السابق للطبيعة او ما قبل الطبيعة من حيث عدم وجود الادلة العلمية التي نجدها في العلوم الطبيعية الملموسة • ويسمي الفلاسفة هذا العلم أيضا بالفسلفة الاولى — والحكمة العليا — وهو ما تجرد عن المـادة في الذهـن والخـارج (١) •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٢٥ .

ويرى ابن تيمية : ان من هذه العلوم لا يوجد ما يؤكد العلم بموجودات في الخارج الا العلم الطبيعي ، وما يتبعه من الرياضي . أما الرياضي المجرد في الذهن ، فهو حكم لمقادير ذهنية غير موجودة في الخارج . أما علم ما بعد الطبيعة وهو المجرد عن المادة في الذهن والخارج، فلا يفيد علما بالموجود خارج أذهانهم ، بل هو من تصوراتهم المقدرة عندهم . لهذا كان نظر الفلاسفة ومنتهى فلسفتهم القول بالوجود المطلق الكلي . او المشروط بسلب جميع الامور الوجودية .

وقد ذكر ابن تيمية عن واجب الوجود ، ان الموجود المطلق الكلي في سلسلة الموجودات ، وهو الجنس الاعلى ، أقل الاجناس مفهوما أو أقلها خصوية ، وهو مقيد بالامور السلبية دون الثبوتية . فكيف يكون موجودا في الذهن لا في الخارج ، وكيف تثبت هذا الوجود طالما انه في الذهن . وأية قيمة لموجود لا نستطيع اثبات وجوده .

أما الله عند ابن تيمية وفي منطقه ، فهو قمة الموجودات . وهو وجود ثبوتي لا عدمي ، وذو صفات ثبوتية ، وموجود خارج الذهن وهو العلي الاعلى (١) .

أ ــ الاستدلال بالقضايا الكلية ، استدلال معكوس :

يدعي المناطقة ان ما يحصلون من العلم ــ اذا كان علما ــ فانما يحصلونه بواسطة القضايا الكلية . والواقع انهم وصلوا اليه عن طريق القضايا الجزئية ، أو قياس التمثيل . والاستدلال بالقضايا الكلية على أفرادها انما هو استدلال بالخفي على الجلي ، أو استدلال معكوس ، اي عكس الطريق الذي يجب ان يسير عليه الاستدلال فالمعروف ان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٢٦ .

الاستدلال يسير من أدلة معلومة ليصل الى قضايا غير معلومة • وأفـراد الكليات هي أكثر وضوحا وجلاء لانها علمت بقياس التمثيل الذي يعتبره ابن تيمية مفتاح المعرفة ، والطريق الى الكليات •

ويعترف ابن تيمية بأن البرهان يفيد قضية كلية • ولكن قضية يقينية مؤلفة من مقدمات يقينية محضة ، ويمتنع نقيضها • أما ما يكون مؤلفا من القضايا التجريبية العادية كقضايا الطب والنحو ، فهـذه تكون دائمـا ناقصة • ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها الا بشروط • فاذا جاز انتقاضها لم يعد للفلاسفة ، قضية كلية ومادة للبرهان ، بل مـادة للخطابـة والجدل (١) • واذا كانت مجمل القضايا تجريبية عاديـة فمـا يقـول الفلاسفة ؟ واي قيمة بعد ذلك للبرهان ؟ لا يمكنهم الاستدلال على قضايا واضحة جلية كالقضايا الجزئية بقضايا مبهمة وخفية •

ومن العيب في البرهان ان نعرف الجلي بالخفي ، لان البرهان يراد به بيان المدلول عليه وتعريفه وايضاحه • فاذا كان المدلول عليـه أشد وضوحا من البرهان كان هذا من قبيل تعريف الجلي بالخفي •

ويقرر ابن تيمية بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس ، كما في المناظرة • ويقول : ان الجلاء والخفاء من الامور النسبية ، فقـد ينتفع بعض الناس بالدليل الخفي ، والحد الخفي • فكثير مـن الناس لا يعبـأ بالاشياء الواضحة ، ولا يسلم حتى تذكر له الدليل الثابت • وهو كذلك في الحد ، فاذا ذكر له الحد لا يسلم به حتى تميزه له ، وتضعه في صورة منطقية مصطنعة فتضعه في مقدمة وتنتقل به الى مقدمة ثانية حتى يصـل الى النتيجة • ويقول ابن تيمية ان العادة طبيعة ثانية ، فقد تعود النـاس النظر والبحث حتى صارت لهم طبيعة متأصلة فيهم • فـلا يقبل الواحـد

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٢٨ .

منهم ولا يعترف الا عن طريق البحث والنظر ، والجـــدل ، والمعارضـــة والممانعة • حتى لو كانت الاشياء أشد وضوحا أمامه ، ولا تحتاج الـــى بينة أو دليل • وهؤلاء الناس تنفع معهم هذه الطريق الطويلـــة ، المليئـــة بالمقدمات الخفية والمغالطات ، وتقطع عليهم الطريق الـــى المعاندة (١) • فطرق البحث في المنطق ذات فائدة لبعض المعاندين ، كما يرى ابن تيميـــة ويسميهم بالسفسطائيين الذين ينكرون الحقائق الجليـــة الواضحة ، ولا يقنعون الا بالطرق المموهة ، ويعتبرون الاشياء باطلة لا حقيقة لها • فمن أجل هؤلاء وضع المنطق •

ويعرف السفسطة بأنها كالمرض ، فكما ان المـــرض لا يصيب أجسام كل الناس ، كذلك السفسطة لا تصيب جميع القلوب • فليس فيهم مـــن هو جاهل بكل شيء وفاسد الاعتقاد بكل شيء ، بـــل تتنوع الامـــراض وتختلف من شخص الى آخر • وتكثر في طائفة من الناس وتقـــل فـــي أخرى • وباختلاف الامراض تختلف الادوية ، فهؤلاء لا يداوون بالادوية الفطرية الطبيعية ، بل بأدوية تناسب أمزجتهم • فالسفسطائيون طريقهـــم الى المعرفة هو الطريق الملتوي ، ولا يفهمون بغير هذا الطريق القائم عـــلى الادلة والحدود • فاذا ما تصوروا الامور مقدمة ، فانـــه يمكـــن أن تزول سفسطتهم ، ويعودون الى الاعتراف بالحق • ويضرب مثـــلا عـــلى ذلك بأن غلط السفسطائيين عن طريق الحق ، كغلط يحصل في الحساب ، والحساب لا يحتمل وجهين ، وقد يكون غلطه ظاهرا ، وهو لا يعرفه او لا يعترف به • فمثل هذا نسلك معه الطريق الطويل ليعرف الحق ، فنقـــول له أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا (٢) •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٢٩ •

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٣١ •

وكذلك المناظر يستعمل معه طريق طويل ، ويستلف المقدمات واحدة واحدة ، وتضرب له الامثال المتعددة • فان المثال قد يكشف الحال حتى في المعلومات الحسية ، والبديهية • وطريقة استلاف المقدمات تحمل المناظر على عدم الجحود ، اذا عرف انه يلزم بالاعتراف بما ينكره • وهذه طريقة قدماء اليونان ونظار المسلمين ، حيث يكون المستدل هو السائل لا المعترض •

ويخلص الى القول ان الطرق متعددة لمعرفة الحق • فيجب التفريق بين ما يقف معرفة الحق عليه ، وبين ما يعرف الحق بدونه • ولا يمكن القول ان طريق المنطق وحدها هي طريق اليقين (١) •

ويعود ابن تيمية لتحليل فكرته في رد التصور الى تصديق ، واعتبار ان كل تصور يمكن جعله تصديقا ، وكل تصديق يمكن جعله تصورا • فلا وجود لتصور واحد لا نفي فيه ولا اثبات • ويرى ان وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع • فاذا قال القائل ما الخمر المحرمة ؟ فقال المجيب : هي المسكر ، كان هذا عند الفلاسفة تصورا واحدا ، ولكنه في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول • واذا قال : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، كان هذا قياسا ، وهو يفيد التصديق الذي هو المسكر حرام • ويفيد ان المسكر داخل في مسمى الخمر • وان أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل : المسكر هو الخمر وكل خمر حرام • فالقياس هنا يفيد تصور معنى الخمر ، وليس الخمر في الحد او القياس الا في قضية تامة وجملة خبرية • فلا يوجد تصور مفرد بل قضية مركبة في السؤال والجواب • وكلاهما فيه اثبات الصفة للموصوف • كاثبات الخمرية للمسكر • (والانسان قد تصور ان المسكر هو الخمر وصدق ان المسكر هو الخمر) •

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

فما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد يعبر عنه باسم مفرد ، فلا يسأل عنه باللفظ المفرد ، ولا وجود له لانه خاطر ذهني لا يؤدي الى العلم بشيء موجود •

ويبطل ابن تيمية القول بأن العلم ينقسم الى تصور وتصديق • (١) وان التصور هو التصور الساذج العري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية • فان ما كان عاريا عن القيود الثبوتية فهو خاطر ذهني • وكل خاطر لا يرافقه ثبوت فهو ليس علما بشيء • فمن يتصور جملة (الانسان حيوان) و (العالم مخلوق) • لا يكون قد تصور تصورا ساذجا عاريا عن القيود الثبوتية ، لا نفي فيه ولا اثبات • ولكن من يتصور بحرا من الزئبق او جبلا من الياقوت ، ولم يتصور مع هذا عدمه في الخارج ، فيكون تصوره من قبيل الوساوس ، والهذيان ، والخيالات • اما اذا تصور عدم ذلك التصور في الخارج ، فيكون تصوره مقيدا بالعدم ، وليس خاليا من اي قيد •

فنرى ان المهم في التصور عند ابن تيمية هو امكانية رده الى تصديق • وشرط هذه الامكانية هو تقييد التصورات وحصرها في مجال الامكان • فاذا لم تكن هذه التصورات محدودة بالقيود الثبوتية او العدمية فتكون خيالات ووساوس لا تصورات عقلية (٢) •

ب ــ ما هو التصور القابل للتصديق :

يجيب ابن تيمية بأن التصور القابل للتصديق ، هو التصور الذي لا يخلو من جميع القيود الثبوتية والسلبية • فمجرد السؤال (هل النبيذ

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٥٧ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٥٨ .

حرام ام لا) ، فان الانسان يتصور النبيذ ، ويتصور الحرام • وكل من التصورين يخضع لقيود • فالنبيذ شراب ، وموجود وهو يشرب ويسكر • ولكن لا يعلم بأنه حرام • فهذا التصور ، وان كان خاليا عن التصديق اي عدم العلم بالتحريم ، لم يكن خاليا من القيد الثبوتي وهو الاسكار ولم يكن ساذجا ايضا •

ويقرر نظار المسلمين ، ان : (التصديق مسبوق بالتصور) كالقول (مسبوق بالعلم) • فلا يتكلم احد بما لا يعلم ، كذلك لا يصدق ولا يكذب ما لم يتصوره • والتصور التام يستلزم التصديق ، والتصور الناقص يحتاج الى دليل • وهكذا فان التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد • والمطلوب بالحد يحتاج الى دليل كما تحتاج اليه التصديقات •

لذلك ، يقرر ابن تيمية ان القياس يحتاج الى دليل لانه يعود في الحقيقة الى الحد والتصور • واذا كان كذلك ، فانهم يقولون : ان الحد لا يقام عليه دليل ، ولا يحتاج الى قيام دليل • فنقول : (العلم بمسمى الخمر لا يحتاج الى قياس ، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ، ومسميات جميع الاسماء من تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها) (١) •

ج ـ من القضايا الكلية ما يعرف بغير القياس :

يستطيع الانسان ان يصل الى بعض القضايا الكلية عن غير طريق القياس المنطقي ، وسبيله الى هذه المعرفة هو الحس •

فالحس يدرك القضايا الجزئية قبل ان يدرك القضايا الكلية • ويدرك المعينات الجزئية قبل ان يدرك العموميات •

(١) المرجع نفسه : ص ٣٥٨ .

فاذا ما أدرك الانسان بواسطة حسه بعض القضايا الجزئية فانه ينتقل بهذا الادراك الى القضايا الكلية ويعلمها بغير توسط القياس •

والمقصود بالحس عند ابن تيمية هو المعاينة والملاحظة المباشرة عند الانسان للاشياء والموجودات • وتقريب المتشابهات منها بعضها الى بعض، ومن ثم مراقبة هذه الاشياء الموجودة ، والخروج بعد ذلك بنتيجة يقينية •

وقد أولى ابن تيمية أهمية كبرى للمدركات المعينة التي تدرك بالحس ، وتكون طريقا الى المعرفة • فالانسان يرى الانسان ، ويراه متحركا بالإرادة حساسا ناميا الى آخر الصفات ، فينتقل من هذه المشاهدة المباشرة الى التصميم بأن كل انسان حساس متحرك بالارادة • الى آخر الصفات (١) •

والعلم بالقضية العامة ، اما ان يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس • فان كان لا بد من القياس ، والقياس لا بد فيه من قضية كلية ، لزم ان لا يعلم العام الا بالعام • وهذا تسلسل باطل • فاذا كان استخدام القياس من أجل الوصول الى معرفة عامة يستنتجها العقل • فكيف نستطيع استخلاص هذه النتيجة من نتيجة نحن وضعناها سلفا في القياس كمقدمة كبرى ؟

أما اذا أمكننا علم القضية الواحدة بغير توسط القياس ، أمكن علم الاخرى • وكون القضية بديهية ، أو نظرية ، ليس وصفا لازما يجب ان يتساوى الناس جميعا في ادراكه • بل هو أمر نسبي يختلف الناس في فهمه فمن يعلم القضية بلا دليل كانت بالنسبة له بديهية ، ومن احتاج الى نظر واستدلال ، كانت القضية بالنسبة له نظرية وغير بديهية • فابن تيمية بهذا لا يعترف بأن بعض القضايا بديهية وبعضها غير بديهي • بل يقرر كما

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٦٣ .

رأينا غير مرة ان القضايا كونها بديهية أم غير بديهية هو أمر نسبي يختلف بالنسبة للاشخاص الذين يقررون القضايا وبالتالي ، فان البداهة في بعض القضايا تتأتى من ممارسات الانسان لبعض الامور وتجعل معارفه بواسطة الحس والمباشرة .

وهذا تقويض شامل لمبدأ القياس الارسطي القائم على التسليم بالمقدمات دون دليل ، واعتبارها بديهية ، والانطلاق بها نحو النتيجة المعلومة سلفا . فاذا كانت المقدمة الاولى بديهية ، وجب ان تكون الثانية مثلها ، والاستنتاج بعد ذلك لا قيمة له .

أما اذا لم تكن المقدمة بديهية في نظر المستدل ، وأعطيت له بدون برهان أو دليل ، فسلم بصحتها لانه قيل له بأنها بديهية . وسلم بالثانية على هذه الطريقة فتكون النتيجة انه لا يصل الى معرفة حقيقية . هذا ما يريد ابن تيمية بقوله : ان القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي اضافي بحسب حال علم الناس بها (١) .



---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٦٣ .

الباب الثالث

الفصل الأول : قياس التمثيل وقياس الشمول

الفصل الثاني : اكتساب المعرفة عن طريق التجربة الحسية

الفصل الثالث : العقل عند ابن تيمية

الفصل الأول

قياس التمثيل وقياس الشمول

رأينا في الفصول السابقة ، كيف نقد ابن تيمية المنطق الارسطي من الناحية الصورية ، وذلك بنقده للحد والقضية والقياس •

وبما انه يبني مختلف نظرياته في تحصيل المعرفة على القضية الجزئية ، أو قياس التمثيل ، ويعتبره يقينيا لا ظنيا كما يقول المناطقة • فقد أفردنا فصلا خاصا لقياس التمثيل وقياس الشمول • وبينا فيه موقف المناطقة من هذين القياسين ، وموقف ابن تيمية منهما •

ويعد هذا الفصل استكمالا لمفهوم القياس عند ابن تيمية ، وحجة له في نقد قياس المنطقيين ، الذي يبنى على القضايا الكلية العامة •

وقياس التمثيل هذا الذي يحتج به ابن تيمية هو برأيه وسيلة الانسان في اكتساب العلم الى جانب التجربة الحسية •

أولا ــ حقيقة قياس الشمول وقياس التمثيل :

قبل ان يبدأ ابن تيمية بتعريف قياس الشمول وقياس التمثيل وشرح حقيقتهما ، يبين كيفية تنازع الناس في اسم القياس • هل اسم القياس هو الحقيقي في قياس التمثيل ومجازي في قياس الشمول • ام انه العكس ام ان اسم القياس يشمل الاثنين معا ؟

يوضح ابن تيمية ان الاصوليين قالوا في مسمى القياس انه حقيقة في قياس التمثيل ، مجاز في قياس الشمول • ومن هؤلاء الاصوليين •

الغزالي ، وابي محمد المقدسي ، وغيرهما (١) .

وقالت طائفة أخرى انه العكس : اي حقيقة في الشمول ومجاز في التمثيل . ومن هؤلاء ابن حزم (٢) .

أما جمهور العلماء فقال : ان مسمى القياس هو حقيقة في كلا القياسين . وان قياس الشمول والتمثيل يتناولهما القياس العقلي . وحقيقة أحد هذين القياسين هو حقيقة الآخر ، وانما تختلف صور الاستدلال . وهذا قول أكثر من تكلم في أصول الدين وأصول الفقه ، وأنواع العلوم العقلية . كما انه قول الكثير من اتباع الائمة الاربعة . كالشيخ ابي حامد (الغزالي) والقاضي ابي الطيب وغيرهم . ويؤيد ابن تيمية قول هؤلاء ويعتبره القول الصواب .

ثم ينتقل الى أصل كلمة القياس في اللغة فيقول : ان القياس في اللغة هو (تقدير الشيء بغيره) . وهذا المعنى يساعد على القول : بأن القياس هو تقدير الشيء المعين ، بنظيره المعين ، وتقديره بالامر الكلي المتناول له ولامثاله . فان الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقا له وموافقا (٣) .

وقياس الشمول كما يعرفه ابن تيمية : هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلي ، المتناول له ولغيره . والحكم عليه بما

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٩ .

(٢) ابن حزم ٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري احد أئمة الاسلام ، ولد بقرطبة وانصرف الى العلم والتأليف ، وله ٤٠٠ مجلد من تآليفه أشهرها (الفصل في الملل والاهواء والنحل) كان فقيها حافظا .

(٣) ابن تيمية الرد ١١٩ .

يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم الى الملزوم الاول — وهو المعين .

فقياس الشمول اذن هو انتقال من خاص الى عام ، ثم انتقال من ذلك العام الى الخاص ، اي انتقال من جزئي الى كلي . ومن ذلك الكلي الى الجزئي الاول ، فيحكم عليه بذلك الكلي (١) . والكلي كما مر معنا هو مثال في الذهن لجزئياته .

واذا أردنا ان نقارن بين القياس الشمولي ، والقياس الارسطي ، نرى ان القياس الكلي الارسطي ، يجب ان يكون احدى مقدمتيه على الاقل كلية ، وتكون نتيجته اما كلية أو جزئية . فهو انتقال من كلي الى كلي ، أو من كلي الى جزئي ، حسب تركيب القضايا . بينما الانتقال في قياس الشمول هو دائما من جزئي الى كلي . والجزئي في قياس الشمول هو المعين الذي تربطه علاقة بالكلي أو المعنى العام المشترك ، وهذه العلاقة هي علاقة لزوم بين الاثنين . فالمعنى العام أو الكلي هو لازم للجزئي والجزئي ملزوم للمعنى العام المشترك لانه يحمل نفس خصائصه ، ويشترك معه في معناه .

ومن هنا يتضح الفرق بين القياسين الارسطي والشمولي ، ويفسر نقد ابن تيمية لمنطق ارسطو الذي يستند الى قضايا كلية لا بد منها .

أما قياس التمثيل : فهو انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين، لاشتراك الاثنين في معنى واحد مشترك بينهما . وذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي ، ثم يجب العلم بذلك الملزوم ، اذا لم يكن بينا بنفسه (٢).

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٩ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٢٠ .

فقياس التمثيل اذن هو انتقال من جزئي الى جزئي • ونلاحظ الفرق بين القياس الارسطي ، وبين قياس التمثيل • ففي حين يعتبر ابن تيمية والاصوليون ، ان قياس التمثيل هو القياس الحقيقي ، نرى ان القياس الارسطي يرفض هذا النوع من الاقيسة كطريق للاستدلال • وارسطو يعتبرا ن هذا القياس لا ينتج • ففي القياس الارسطي ، لا انتاج من مقدمتين سالبتين ولا من جزئيتين • فالمقدمات الجزئية عند ارسطو هي طريق مسدود لا يوصل الى العموميات الكلية ، وبالتالي يبقى الفكر محصورا ضمن اطار الجزئيات •

ولا يستطيع ابن تيمية ان يقول انه باستطاعته الوصول من مقدمتين جزئيتين الى انتاج كلي دون الربط بينهما في معنى مشترك (وحكم) هو لازم اللازم بين الاثنتين ، او يقول ان المقدمتين الجزئيتين تنتجان بدون الحاجة الى عدد آخر من المقدمات • فالفرق بين ابن تيمية وارسطو، هو ان ارسطو يقصر القياس على مقدمتين لا اكثر ولا أقل في القياس غير المباشر ، ويضع نفسه في اطار ضيق • لذلك لا يستطيع ان يصل من جزئيتين الى انتاج • اما ابن تيمية فلا يقول بضرورة حصر القياس في مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان ، بل يرى انه من الضروري أن تكون المقدمات كثيرة • لانه كلما كثرت هذه المقدمات استطعنا ان نصل منها الى معرفة أدق وأشمل •

وهذا هو منهج الاستقرائيين العلمي ، الذي لا ينحصر في مقدمتين كليتين أو كلية وجزئية • وهذا هو الفرق بين القياس الارسطي وبين الاستقراء العلمي •

ونستنتج من ذلك ان ابن تيمية في منهجه القياسي المبني على التمثيل ، قد وصل الى الاستقراء الذي قال به المحدثون •

ونعود الى الكلام على القياس التمثيلي ، لنرى كيف يتم الوصول

من الجزئيتين الى الحكم ، وما هي الشروط الواجب توفرها للوصول الى انتاج من هاتين المقدمتين •

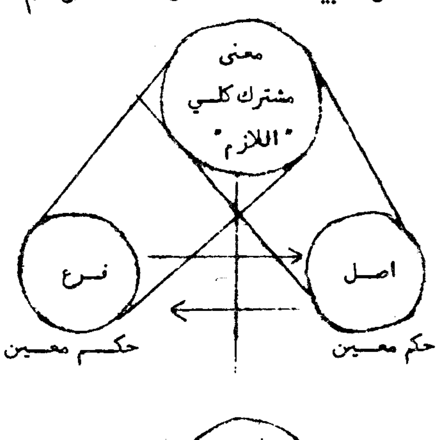
يرى ابن تيمية انه لا بد للذهن من الانتقال من حكم معين وهو الاصل الى آخر معين وهو الفرع • ومن ثم ينتقل الى المعنى اللازم لهذين الحكمين والمشترك بينهما • وبعد ذلك نصل الى الحكم ، الذي يسميه ابن تيمية لازم اللازم •

ويشترط ابن تيمية ان تعرف العلاقة التي تكون بين المعنى اللازم المشترك وبين الحكم ، كما يجب اثبات هذا اللازم للملزوم الاول المعين (١)

ولا يكفي ان نستخرج حكما من معينين ، حتى يكون هذا الحكم هو النتيجة الصالحة في قياس التمثيل ، بل يجب كما رأينا ان ندرك العلاقة القائمة بين هذا الحكم وبين المعنى اللازم المشترك •

وتثبت ان هذا المعنى اللازم ، يطابق الملزوم الاول المعين •

ولتوضيح الصورة عن كيفية الانتقال من المعين الى المعين الآخر • والى المعنى اللازم المشترك بينهما • فقد وضعت الرسم التالي •





---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٢١ •

ويبين في الرسم اعلاه ان هذا القياس يتكون من عناصر أربعة : الاصل والفرع والعلة ـ أو المعنى المشترك ـ والحكم • فالاصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه • والفرع هو عكس الاصل ، اي ما تفرع على غيره • والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع • والحكم هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للاصل •

ولا يفرق ابن تيمية بين قياس الشمول وقياس التمثيل في الوقت الذي يكون فيه قياس الشمول في مادة معلومة بينة ، فلا فرق بين القياسين • وبشكل عام فان التمثيل مفضل على الشمول لانه أبين • ولهذا السبب كان العقلاء يقيسون به (١) •

ويضرب ابن تيمية أمثلة على الاستدلال من جزئي الى جز ي ومن كلي الى كلي فيقول : ان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس ، هو استدلال بجزئي على جزئي • اذ انه استدلال بطلوع معين على نهار معين • أما الاستدل بجنس النهار على جنس الطلوع هو استدلال بكلي على كلي (٢) • وكذلك الاستدلال بالكواكب على الجهات هو استدلال بالجزئي على الجزئي •

* * *

ثانيا ـ مفهوم القياسين التمثيلي والشمولي عند ابن تيمية :

يزعم المناطقة ان قياس التمثيل يفيد الظن ، وقياس الشمول هو الذي يفيد اليقين وفي رأي ابن تيمية ان قياس التمثيل وقياس الشمول سواء • ولكن تختلف درجة الظن واليقين بحسب مواد هذين القياسين •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٢١ •
(٢) المرجع نفسه : ص ١٦٣ •

فالمادة المعينة ، اذا كانت يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول • وان كانت ظنية في احدهما كانت ظنية في الآخر (١) •

ويشرح ابن تيمية كيفية الوصول الى البراهين عن طريق قياس الشمول عندما تكون مادته المعينة يقينية فيقول : ان قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة : الاصغر ، والاوسط ، والاكبر • أما الحد الاوسط في قياس الشمول فيسمى بالعلة في قياس التمثيل • كما يسمى أيضا مناطا ، وجامعا ، ومشتركا ، ووصفا ، ومقتضيا (٢) •

من هنا ينطلق ابن تيمية الى القول باستواء هذين القياسين • فاذا كان الحد الاوسط في الشمول كما مر معنا هو العلة في التمثيل • واذا كنا بحاجة الى اثبات العلاقة بين المعلول والعلة في قياس التمثيل عندما ننتقل من جزئي الى جزئي ، فاننا بحاجة أيضا الى اثبات المقدمة الكبرى في قياس الشمول ليتم بذلك البرهان •

وللوقوف على معنى المناط أو العلة في قياس التمثيل ، يضرب ابن تيمية مثلا على الخمر فيقول : النبيذ مسكر ، فيكون حراما قياسا على خمر العنب • فالنبيذ فيه اسكار وهو الفرع أو المتفرع عن العنب • وخمر العنب هو الاصل وفيه اسكار أيضا ، فالاثنتين معا فيهما اسكار فهما مشتركان في علة واحدة • والاسكار هو هنا مناط التحريم الموجود في الفرع والاصل • وعندما نقرر ان (كل مسكر حرام) نقرر ان (السكر مناط التحريم) بطريقة الاولى •

وكما مر معنا غير مرة ان الحكم الذي ثبت في بعض الجزئيات لا يكفي في قياس التمثيل اثباته في أحد الجزئين ليكون ثابتا في الجزء

---

(١) المرجع نفسه : ص ١١٦ •

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٦ •

الآخر • فإذا ثبتت علة الاسكار في النبيذ فليس من الضروري ان تكون ثابتة في خمر العنب • والواجب ان نعلم ان اللازم المشترك بين الاثنين أي المعينين الجزئيين النبيذ والخمر ، هو مستلزم للحكم •

فاذا علمنا أن صفة الاسكار هي للاثنين معا ، تصبح الصفة التقريرية للحكم صالحة لهذين المعينين (١) • والمشترك بينهما هو الحد الاوسط وهو ما يسميه الفقهاء والاصوليون (المطالبة بتأثير الوصف في الحكم) •

ولكن قد يعترض معترض ويمنع الوصف في الاصل ، أو يمنع الحكم في الاصل ، أو يمنع الوصف في الفرع • فيجيب ابن تيمية بأنه لا بد من اللجوء الى دليل من نص أو اجماع • وبرأيه هذه المسالك كافية في قياس التمثيل للايصال الى اليقين التام •

والخلاصة ان قياس الشمول يستعمله كثير من الفقهاء ، بينما القياس التمثلي يستعمل في العقليات ، وحقيقة الاول هي حقيقة الثاني • والاثنان يؤديان الى اليقين اذا كانت المادة يقينية ، والى الظن اذا كانت المادة ظنية (٢) •

ويعتبر ابن تيمية ، ان قياس التمثيل هو الاصل الحقيقي لقياس الشمول • لان التجربة قد دلت على أشياء معينة ، وليس على أمور عامة • وبما ان العقل يحس بالجزئيات ويدركها أكثر من ادراكه للكليات، فانه يدرك حتما ، القدر المشترك الذي يربط بين أطراف الجزئيات ليجعل منها قضية كلية •

ونستطيع القول ان الكليات لا تقع في النفس الا بعد معرفة الجزئيات المعينة • فكيف يكون الجزئي ـ كما يقولون ـ مضعفا

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١١٧ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١١٧ .

للقياس ، وعدم ذكر الجزئيات موجبا لقوة هـذا القياس • فمن انكر الجزئيات يكون قد أنكر خاصة العقل • ومن أنكر قوتها ، واعتبر القياس قويا بدونها انما هو مكابر (١) •

ويتطرف ابن تيمية قليلا أو يغالي في تقدير قياس التمثيل ، وتقدير الحس • فيعتبر انه يكفي ان يكون هذا الشيء مثل غيره ليكون حكم الاول مثل حكم الثاني • ولو لم نعلم علة الحكم (٢) •

* * *

ثالثا ــ قياس الغائب على الشاهد :

ويورد ابن تيمية أمثلة على استناد قياس الشمول الى الجزئيات ، وعلى قياس الغائب على الشاهد • ومن هذه الامثلة : (انجذاب النظير الى نظيره) ففي الشتاء تهرب الحرارة الى باطن الارض ، لان الضد يهرب من الضد ، والشبيه ينجذب الى شبيهه فتظهر البرودة الى الظاهر • هذه أمور عامة نشاهدها لهذا قيل : يسخن جوف الارض في الشتاء ، وجوف الحيوان أيضا •

فتصور الانسان للمتشابهات والنظائر والشواهد الجزئية تقوي معرفة الكلي فيصبح قولا شموليا القول : ان الضد يهرب من الضد ، والنظير ينجذب الى نظيره • وهذا معلوم في الطبيعيات • ولكن اذا ذكرت النظائر والمتشابهات قوى العلم ، ويسوق أمثلة أخرى على تصاعد الابخرة من المياه ، اذا وقعت عليها أشعة الشمس (٣) •

والخلاصة ، ان الاقيسة التي يعتقد بها الفلاسفة ، انما هي أمثلة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٦٨ .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٦٦ •

(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٦٨ •

يستندون فيها الى صفات الامور الخاضعة للمشاهدة ، ثم يقيسون الغائب على الشاهد ، بالجامع المشترك الذي يصبح عندهم كليا • فاذا لم يكن هذا القياس صحيحا تفقد الثقة بجميع العلوم •

وحتى القول : ان الخبز يشبع ، والماء يروي ، استند العقل في ادراكه على قياس الغائب على الشاهد • والشاهد عادة جزئي ومعين ، كما هو حسي أيضا • فعندما يعلم بالحس يصبح من الكليات اليقينية التي يعترف بها الانسان •

وقد اعتبر المتكلمون القياس الاصولي ، أو قياس الغائب على الشاهد ، موصلا لليقين ، واعتبروا التمثيل الارسطي لا يفيد الا الظن (١) والنتيجة هي ان هذا القياس هو الذي سوف يرتكز عليه ابن تيمية في تحصيل العلم بواسطة التجربة والحس •

* * *

رابعا ــ فساد قياس الشبه :

رأينا في قياس التمثيل انه استدلال بالجزئي على الجزئي • وهذان الجزئيان يشتركان في علة الحكم أو دليل الحكم الموجود فيهما •

أما اذا لم يكن الجامع بين الجزئيين ، علة أو ما يستلزم العلة ، لا يكون الاشتراك بين هذين المعنيين موجبا للاشتراك في الحكم • وبالتالي لا تعلم صحة القياس •

ويعتبر ابن تيمية ان لا صحة للقياس الا اذا كان هناك اشتراك في الحكم • لان ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم ، حتى يعلم ان علة الاصل

---

(١) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢٣٢ •

موجودة في الفرع ٠

ومن الاقيسة التي تبنى على هذا النحو قياس الشبه ٠ اي ان العلة فيه لا تكون موجودة في الاصل والفرع معا ، وليس فيه اشتراك في الملزوم بين المعينات ٠

ويعتبر ابن تيمية ان هذا القياس باطل قطعا ٠ لان العلة تكون مختصة بالاصل دون الفرع (١) ٠

ويمثل ابن القيم قياس الشبه بقول الله تعالى ، عندما أخبر عن اخوة يوسف ، انهم قالوا زورا لما وجدوا صواع الملك ــ أو مكيال غلاله ــ في رحل أخيه : (ان يسرق فقد سرق أخ له من قبل) ٠ قال : فلم يجمعوا بين الاصل والفرع بعلة ولا بدليل علة ٠ وانما الحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف (٢) ٠ لذلك اعتبر ابن القيم هذا القياس فاسدا ٠

فلا وجود لدليل جامع بين الفرع والاصل ، ولا كان الفارق منتفيا ٠

* * *

خامسا ــ الاقيسة المردودة الى التمثيل :

رأينا ان ابن تيمية يرجع قياس الشمول الى قياس التمثيل ٠ ونراه هنا يؤكد ان قياس التمثيل والشمول يمكن ردهما الى القياس الاقتراني والاستثنائي معا ٠ فالقياس الاستثنائي مؤلف من الشرطيات المتصلة أو

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٠٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٠٤ حاشية .

التلازم ، ومن الشرطيات المنفصلة أو التقسيم • والنتيجة في هذا القياس الاستثنائي تكون مذكورة فيه بالفعل بخلاف القياس الاقتراني فان النتيجة فيه بالقوة •

والتلازم والتقسيم كما في هذا القول (هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد) يمكن استعمالهما على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول ، وذلك بأن يقاس بعض افرادها ببعض ويوضع القدر المشترك أو مناط الحكم • وكذلك اذا قيل (هذا اما كذا واما كذا) • فهو قول كلي يبنى بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول • ولهذا يمكن استعمال قياس التمثيل على الاحكام الثابتة بصيغة العموم ، بأن يقاس بعض أفراد هذه الاحكام بالبعض الآخر (١) •

وينتقل ابن تيمية الى التأكيد ان كل قياس في العالم يمكن رده الى القياس الاقتراني • فاذا قيل بصيغة الشرط (ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر) • يمكننا رده الى القياس الاقتراني فنقول : كل مصل فهو متطهر • أو غير ذلك من صور القياس الاقتراني كالقول : الصلاة مستلزمة الطهارة •

والحد الاوسط في هذا القياس ، ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي • واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم • وهذا معنى قول ابن تيمية (اذا وجد الملزم وجد اللازم • واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم) • فالمقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم •

ويقول ان هذه القضية التي وضعت بصيغة الاقتراني (هذا مصل ، وكل مصل متطهر) هي قضية عرفت بالشرع • ولو لم تكن معروفة

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٥ .

بالشرع لعرفت بقياس التمثيل فيقال : هذا مصل ، فهو متطهر كسائر المصلين . أو هذا ليس بمتطهر ، فليس بمصل كسائر من ليس بمتطهر . ويبين ان الجامع المشترك مستلزم للحكم فيهما (١) .

وكما هو الحال في القياس الشرطي المتصل ، كذلك هو في القياس الشرطي المنفصل والمسمى (التقسيم والترديد) . فاننا نستطيع رده الى القياس الاقتراني . وذلك سهل لان التقسيم والترديد يعلم بالبديهية .

فما هو التقسيم والترديد وكيف يرد القياس الشرطي المنفصل الى الاقتراني ؟

يعطي ابن تيمية مثلا فيقول : اذا قيل : هذا اما ان يكون شفعا أو وترا ولا يمكن أن يكون الا أحد الامرين اما الشفع واما الوتر ، وكذلك لا يجتمعان معا . فان كان شفعا لا يكون وترا . وان كان وترا لا يكون شفعا .

هنا تكون القضية بديهية ، مع امكان تصور أفرادها بأيسر من تصور كلياتها . ولا حاجة بنا الى تصور هذه الافراد بالقياس الكلي بل يكفي ان نقول : انه شفع لنعلم انه ليس بوتر . بدون ان يوزن بأمر كلي .

ونستطيع العلم بمفردات القضية الكلية ، منفصلة عن هذه القضية ، اذا كانت هذه المفردات بديهية ، وبدون توسط القياس . والمثل على هذه المفردات البديهية : ان الثوب الابيض هو حتما ليس بأسود . ومن المعروف ان الضدين لا يجتمعان . ومجرد العلم انهما لا يجتمعان يكفي للعلم انهما ضدان (٢) .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٧٦ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٧ .

بهذا الفصل بينا موقف ابن تيمية وموقف الاصوليين من القياس الشمولي والتمثلي . وفي الفصل الثاني من الباب الثالث ، سوف نتكلم عن كيفية اكتساب المعرفة عن طريق التجربة الحسية عند ابن تيمية ، مع بيان مواقف القائلين بعدم جدوى التجربة الحسية في العلم .



الفصل الثاني

اكتساب المعرفة عن طريق التجربـة الحسية

ان منهج البحث عند الامم هو المعبر عـن حضارة هـــذه الامـم وتقدمها ، فلا حضارة بدون منهج • واذا كان المنهج العقلي القياسي هـو المعبر عن الحضارة اليونانية التي أرسى قواعدها ارسطو ، واذا كـــان المنهج التجريبي هو المعبر هو روح الحضارة الاوروبية الحديثة •

فان ابن تيمية قد حاول وضع منهج تجريبي ، رافضا منطق اليونان بجميع أقسامه ، ناقدا له ابتداء من الحد ، وانتهاء بالقياس • كما انـــه وضع منهجا في الاستدلال ، شبيها بالمناهج الاستقرائية الحديثة ، مـن حيث عدم حصر المقدمات في عدد معين لا ينقص ولا يزيد •

ولما كان المنهج التجريبي الحديث ، يستند الى التجربة الحسية في تحصيل المعارف الانسانية ، وابن تيمية لا يرى طريقا الـى الحقيقة سوى طريق التجربة •

فقد رأيت من الواجب تخصيص هذا الفصل لدراسة مفهوم التجربة الحسية عند ابن تيمية ، باعتبارها الطريق الاساسي في اكتساب المعرفة •

يرى ابن تيمية ان القياس لا يصل الى شيء من النتائج والعلـوم ، اذا انفصل عن التجربة • فالتجربة وحدها تؤدي الى كشف الحقيقة ، كما ان تكرار التجربة يؤدي الى تكوين الكليات العقلية اليقينية (١) •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٨٦ .

وقد استند ابن تيمية في تدعيم منهجه التجريبي على انكار القضية الكلية التي تشكل أساس المنطق الارسطي ، واتخذ القضية الجزئية أو قياس التمثيل أساسا لمنهجه التجريبي في المعرفة . فاذا كانت القضية الكلية هي مادة البرهان عند ارسطو . فان ابن تيمية لا يعتبر ان لها أية فائدة . واذا كان لا بد من قضية كلية في كل برهان ، فيجب ان نعلم ان هذه القضية هي كلية. وان كان باستطاعتنا العلم بأنها كلية فمعناه ان هذه القضية بديهية ، ومتى علمت بديهية هذه الكلية كان العلم بأفراد هذه القضية من باب اولى . وقد مر معنا بحث ذلك في باب نقد القضية الارسطية . ونتيجة هذا النقد ان جميع نتائج المنطق الارسطي يمكن ان نصل اليها بدون القياس الارسطي المعقد .

فالقضية الوحيدة التي يعترف فيها ابن تيمية اذن هي القضية الجزئية المحسوسة ، التي لا يتحقق فيها سوى العلاقة المشتركة بين محسوس ومحسوس . وبين معينات تشترك في حكم واحد لازم لهذه المعينات .

وقد وضع ابن تيمية فكرة أساسية في ميدان التجربة فقال في نص له : (ذلك ان التجربة ، تحصل بنظره ، واعتباره ، وتدبره ، كمحصول الاثر المعين دائرا مع الاثر المعين دائما . فيرى ذلك عادة مستمرة . لا سيما ان شعر السبب المناسب فيضم المناسب الى الدوران مع السبر والتقسيم) (١) .

ويقول أيضا : فانه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي المزاحم . والا فمتى حصل الاثر مقرونا بأمرين ، لم تكن اضافته الى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس . ومن اضافته الى كليهما .

وهنا يقيم ابن تيمية الدوران والمناسبة أصلا للتجربة ، ويضيف

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٨٦ .

اليهما السبر والتقسيم .

وعمل السبر والتقسيم كما يقول ابن تيمية هو ان ينفي المزاحم ، أو يبعد العناصر الغريبة من التجربة . وما يحتج به الفقهاء في اثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك انما يفيد المقصود مع نفي المزاحم ، وذلك يعلم بالسبر والتقسيم .

فان كان نفي المزاحم ظنيا كان اعتقاد العلية ظنيا ، وان كان قطعيا كان الاعتقاد قطعيا ، اذا كان قاطعا بأن الحكم لا بد له من علة ، وقاطعا بأنه لا يصح للعلة الا الوصف الفلاني (١) .

ويرى انه يدخل في هذا الباب القضايا العادية اي التي تجرى على مجرد العادة من قضايا الطب وغيرها من العلوم التجريبية .

ويرى أيضا ان التجربة من فعل الانسان وفعل غيره فيقول :

وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له العلم التجربي . وان لم يكن له قدرة على فعل الغير . فالتجربة بنظره ليست فردية بل قد تكون تجربة الغير (٢) .

كذلك يقرر ان من أسباب التجربة أو السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرار اقتران أحد الامرين بالآخر . ويعني به السبب والمسبب اما مطلقا واما بالشعور بالمناسب .

وهنا أيضا يطبق المبدأ السابق من ان التجربة تكون بفعل الانسان وبفعل غيره فيقول : فتكرار الاقتران أيضا يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بفعل غيره (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٥ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٩٥ .

أولا ـ كيف تحصل التجربة عند الانسان :

كيف يحصل العلم بالاشياء التي يجربها الانسان ؟

يجيب ابن تيمية بأن العقل والحس يشتركان في تكوين علم الانسان عند حصول التجربة •

ويضرب مثلا على ذلك بأن عامة الناس قد علموا ان شرب الماء يحصل معه الري ، وقطع العنق يحصل معه الموت ، والضرب الشديد يوجب الالم • هذه القضايا هي تجريبية ، فان الحس يدرك ريا معينا ، وموت شخص معين ، وألم شخص معين • وهنا ينفرد الحس بعلم هذه القضية اذا ما تعلقت بشخص واحد بالذات ، وانحصرت الحالة به دون غيره •

أما اذا أردنا أن نعمم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك لنعرف نتيجة ما يصير اليه • فان هذه القضية لا تعلم بالحس وحده ، بل بما يتركب من الحس والعقل • فاذا كان قطع عنق فلان من الناس قد تسبب في موته ، قضية مدركة في الحس لانها تجريبية محسوسة ، فالقول بأن كل من يقطع عنقه يموت ، هي قضية لا تدرك بالحس وحده بل بالحس والعقل •

واشتراك الحس في تكوين هذا العلم يسبق العقل ، أو هو الخطوة الاولى في طريق تكوينه • فيجب ان نعلم بحواسنا حالة معينة سببت نتيجة معينة ، لنعلم بعد ذلك بعقلنا ان كل من يتعرض لمثل هذه الحالة تصيبه نفس هذه النتيجة • وقد سمى ابن تيمية ذلك بقياس الغائب على الشاهد • حيث يقول بهذه الفكرة أيضا جون ستيوارت مل صاحب فكرة قانون العلية التي تتفق مع نظرية ابن تيمية •

وينوه بأن هذا النوع من الحس يسميه بعض الناس (تجريبيات)

وبعضهم يقسمه الى (تجريبيات) و (حدسيات) (١) •

ويوضح الشيخ مفهومه من هذه القسمة : فان كـان الحس المقرون بالعقل من فعل الانسان ، كالاكل والشرب وتناول الدواء يسمى تجريبيا ، وان كان خارجا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس يسمى حدسيا •

والمقصود بالتجربة عند ابن تيمية هو مـا جربه الانسان بـ (عقلـه وحسه) وان لم يكن من فعله وقدرته ، وهو بهذا ينفي القول بالحدسيات ويعتبرها كلها تجريبيات • فطلوع الشمس يوجب انتشار الضوء ، وغيابها ينشر الظلمة ، وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد • واذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الارض وسخن باطنها • كلها مظاهر طبيعية جربها الانسان عبر حياته المملوءة بالمشاهدات والملاحظات والتجـارب ، فأصبحت معلومة ومشتركة بين جميع الناس الذيـن اعتادوها وأدركوها بحسهم وعقلهم •

ثانيا ـ التمسك بالمجربات والمتواترات والحدسيات :

يذكر المنطقيون ان القضايا المعلومة بالتجربة والحدس والتواتـر ، هيقضايا معلومة لمن خبرها من الناس فقط ، وباستطاعته الاقتناع بهـا • ولكن لا يمكن ان تكون حجة يحتج بها المجرب على غيره ممن لم يشاهد ولم يختبر •

ويؤكد ابن تيمية ردا على هذا الزعم بأن المتواترات والمجربات مـن جنس المحسوسات • وان القضايا الحسية لا داعـي ان يشترك جميـع

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٣ .

الناس فيها ليصبح معلوما لدى الجميع صدقها • كمـــا يقسم الحسيات الظاهرة الى خاصة وعامة • فالخاصة ما انفرد فيها شخص معين • أمـــا العامة فهي التي يشترك فيها جمع كبير من الناس وتكون مألوفـــة لـــدى الجميـــع •

وهناك من المظاهر الفردية ما ينفرد فيها شخص دون الآخر ، وليس من الواجب ان يشترك الجميع في التجربة لتكون صادقة •

فاذا رأى زيد من الناس أو شم أو ذاق أو لمس من الاشياء ، فليس من الضروري اشتراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد لمعرفـــة صدق التجربـــة •

وكذلك ما يشعر به الانسان من مشاعر باطنيـــة ، كالجوع والعطش والالم واللذة • ومن المظاهر الحسية الظاهرة ما تكون مشتركة بين جميع الناس • كالاشتراك في رؤية الشمس أو الجبل أو النهر •

وما ينطبق على العلم بالاشياء المحسوسة المشتركة بـــين الناس ، ينطبق على الاشياء المعلومة بالتواتر والتجارب ، مثل العلم بوجود مكة ، أو وجود البحار ووجود الانبياء • فان هؤلاء تواتر خبرهم الى النـــاس عامة ، ولا حاجة الى اقامة الدليل على وجودهم بالنسبة لكـــل شخص بمفرده (١) •

ويرى ابن تيمية انه من الخطأ الاكبر ان يقصر المناطقـــة المجربات والمتواترات على من حصل له ان قام بالتجربة • وعدم صلاحيتها كحجـــة يحتج بها الانسان على غيره •

فالمجربات والمتواترات قد يحصل فيها اختصاص واشتراك ، كما ان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٢ •

الحسيات يحصل فيها اختصاص واشتراك • بل ان الاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك ، وقد يكون في نوعه • فالناس تشترك في رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وهذا اشتراك في عين المعلوم المدرك • وقد تشترك في معرفة الجوع والعطش ، والري ، والشبع ، واللذة والالم • وهذا اشتراك في نوعه ويقول في ذلك : ان المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا • فكل انسان يذوق ما في باطنه • ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك •

كذلك يشترك أهل مدينة من المدن في سماع رعد أو رؤية برق • ولكن الناس جميعا يشتركون في رؤية النوع وسمعه : (فالرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان ، يكون غير ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر) (١) •

ثم ان هناك عددا من المحسوسات المعروفة بالرؤية من الحيوانات والنباتات ، توجد في أماكن وبلاد ولا تكون في أماكن وبلاد أخرى • وهذه المحسوسات أو المرئيات تكون معروفة ومشهورة لدى من رآها وغير معروفة لدى من لم يشاهدها • ثم بعد ذلك تصبح معروفة لديهم بالخبر ممن عاينها وعرفها • وهذا الخبر قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في الرؤية •

أما عن انكار الفلاسفة للقضايا المتواترة فيرد ابن تيمية بصيغة فلسفية فيقول : (ان عدم العلم ، ليس علما بالعدم) و (عدم الوجدان) لا يستلزم (عدم الوجود) • فهم اذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هذا علما منهم بعدم ، ولا بعدم علم غيرهم • فليس عند المتطبب والفيلسوف ممن أنكروا المتواترات دليل عقلي ينفي هذه المتواترات • وان غاية ما عندهم

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٨ .

انه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات . وهذا انما يفيد عدم العلم ، وليس العلم بالعدم . وقد اعترف بهذا حذاق الاطباء كابقراط وغيره (١) .

أما السبب الذي من أجله يدافع ابن تيمية عن يقينية المتواترات ، وانه لا يختص بها من علمها دون غيره ، هو انقاذ يقينية الحديث وقبوله كمصدر للفكر والتشريع . بل انه يدافع عن النبوة ، وتواتر كتبها ومعجزاتها فيقول : « ان انكار المتواترات أصل من أصول الالحاد والكفر . فان المنقول عن الانبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها هو صحيح لا شك فيه ، واذا قال أحد من الناس ، هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي . فيقال له : اسمع كما سمع غيرك . وحينئذ يحصل لك العلم » (٢) .

ثم يضيف : ومن هذا الباب انكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية . فان هؤلاء يقولون : انها غير معلومة لنا .

كما يقول من يقول من الكفار : ان معجزات الانبياء غير معلومة له ، وهؤلاء تقوم الحجة عليهم تواتر عندهم الخبر أم لم يتواتر (٣) .

فنرى بعد هذا انه من الطبيعي ان يتصدى ابن تيمية للمنطق الارسطي الذي ينكر التواتر وخصوصا تواتر الدين الذي يستند على السماع والاخبار .

ولما كان ابن تيمية يدعم منهجه دائما بالتجربة الحسية ، فان المتواتر

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٠٠ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٩ .
(٣) المرجع نفسه .

عنده من الاخبار العادية لا تكون بنفس القوة واليقين الموجودين في التجربة .

أما فيما يعود لتواتر أخبار الدين ، فقد رأينا ان هذه الاخبار لا يرقى اليها الشك ولا يحيط بها الباطل وهي أصدق من المجربات . فاذا ما قدر للتجربة ان تكون فاسدة وللحواس ان تكون مخطئة تحت ظرف من الظروف ، فان أخبار النبي عند ابن تيمية لا يدانيها شك أو خطأ .

واذا كان تواتر الدين هو اعظم من المجربات برأي ابن تيمية ، وأكثر تصديقا ، فانه يقول بنوع آخر من المتواترات غير أخبار الرسل . وهذا النوع هو أكثر يقينية من بعض المجربات . ويطلق على هذه الانواع من المتواترات اسم القضايا المشهورة مثل القول بحسن العدل وقبح الظلم . وهي ما يمكن ان نسميه في عصرنا الحاضر بالقيم الثابتة .

وهذه القضايا ثابتة يقينية عند ابن تيمية واشهر من التجربة ، فقد جربها الناس وأصبحت عندهم فطرية . وكما فطر الانسان على وجود اللذة بالاكل والشرب ، كذلك فطر على معرفة اللذة الروحانية العقلية التي توحيها ممارسة العدالة وابعاد الظلم .

وفي نص لابن تيمية يوضح : ان القضايا المشهورات كالقول بأن العدل حسن والظلم قبيح هي في علم الناس لها بالفطرة والتجربة ، أعظم من قضايا الطب . فلم كانت التجربيات يقينية ، وهذه التي هي أشهر منها وقد جربها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية ؟ مع ان المجربين لها اكثر وأعلم وأصدق . وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك ، واللذة التي توجد بهذه المشهورات لذة روحانية عقلية شريفة . والانسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب اليه من غيرها من اللذات (١) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٢٣ .

ويعتبر ابن تيمية ان هذه القيم أو المشهورات هي أولية . والمجربات والمتواترات ليست أوليات ، وكذلك هي أبلغ من كثير من المجربات . والعلم بها والتصديق في نفوس الامم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات التي تواترت عند بعض الامم دون البعض الآخر . فتجارب الامم والشعوب يمكن ان تكون محصورة أقليمية في نطاق معين ، أما هذه القيم فغير محصورة (١) .

ثالثا ـ الاستقراء طريق الى العلم :

اذا كان ارسطو قد قسم الاستقراء الى قسمين : استقراء تام واستقراء ناقص وقال : ان الاستقراء الناقص يؤدي الى الظن . وان الاستقراء التام يؤدي الى اليقين . فان ابن تيمية قد اعتبر الاستقراء يقينيا اذا كان استقراء تاما بحيث نحكم على جميع أفراد الاستقراء بقدر مشترك واحد .

وأفراد الاستقراء هي المعينات أو الجزئيات التي تنطبق عليها جميعها صفات مشتركة ، تكون لازمة لها . ونحكم عليها جميعها بهذا القدر الذي يجمعها .

كما انه لا يعتبر الاستقراء استدلالا بجزئي على جزئي ، ولا بخاص على عام . بل استدلالا بأحد المتلازمين على الآخر (٢) .

فالمتلازمان هما اللازم والملزوم ، والعلاقة التي تقوم بينهما هي علاقة اشتراك في قدر واحد مشترك أو علة أو دليل علة . ولتأكيد العلة أو دليلها يجب ان نلجأ الى نص أو اجماع أو سبر وتقسيم . أو المناسبة أو

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٢٧ .

(٢) السيوطي ـ صون المنطق ، ص ٢٨٩ .

الدوران • وسيأتي الكلام على ذلك في هذا الفصل •

فالوصف المشترك اذن هو مستلزم للحكم • وهو الذي يدل على ان الحد الاوسط لازم لصحة المقدمة الكبرى ، اذا كان قياسا شموليا (١) •

ويرى ابن تيمية ان الادلة كلها مستلزمة لمدلولاتها لزوما واجبا • فلو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازما له ، لما علمنا ثبوت هذا الدليل • ثم يقول في نوع اللزوم المستدل به وعلاقته بالدليل الذي يتبعه (سواء كان اللزوم المستدل به وجودا أو عدما • ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته • كما يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم • بل كل دليل يستدل به • فانه ملزوم لمدلوله) (٢) •

وهكذا يكون ابن تيمية قد ارجع القياس الى نوع من الاستقراء العلمي القائم على فكرتين أو قانونين — لكل معلول علة ، ثم الاطراد في وقوع الحوادث • فقانون العلية هو ان حكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار ، وقانون الاطراد وتفسيره ، ان العلة الواحدة ، اذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابها • فاذا وجدنا الاسكار في الخمر ، وجدنا التحريم ثم وجدنا الاسكار في اي شراب آخر • ومن هنا نجزم بوجود التحريم •

وهكذا فقد أقام ابن تيمية القياس على فكرتين أساسيتين ، وهما : قانون العلية اي لكل معلول علة ، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث ، اي انه اذا كان الاستقراء يستطيع ان يصل الى العلاقات الثابتة الكلية ، أو بمعنى أدق الى القانون الطبيعي ، فذلك لانه يستند الى الاعتقاد بأن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١١٧ •

(٢) السيوطي صون المنطق ص ٢٩٠ •

والاستقراء هو ان نستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر ، ان هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة ، أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي ، واعتبار مبدأ العلية ضروريا تخضع له كل ظواهر الطبيعة . والا كان الاستدلال الاستقرائي بغير أساس ، فالطبيعة لا بد وان تسير في اطراد علي ، وان القانون العلمي انما هو تفسير علي للظواهر (١) .

وابن تيمية قد عبر عن الرأي الذي قال باقامة الاستقراء على قانون التعليل والاطراد في وقوع الحوادث . ورد القياس الى نوع من الاستقراء العلمي . وهذا ما حمل « لاوست » على القول بأن تفكير ابن تيمية قائم على مبدأ السببية (٢) . وذلك لتبنيه فكرة القياس القائم على الطرد والعكس ، وتحقيق الاحكام السلبية والايجابية لحال معين على آخر معين بواسطة العلاقة القائمة بين الحالين .

وفكرة الطرد والعكس عند ابن تيمية تعني تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما . فينبغي ان تكون العلة مطردة عنده ، اي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم ، وتدور هذه العلة مع الحكم وجودا ، فكلما ظهرت العلة ظهر الحكم ومعناه ان الظاهرات والوقائع والحوادث التي شاهدناها تقع في الماضي والحاضر ، انما سوف يتكرر وقوعها في المستقبل .

ويقول ابن تيمية في هذا المعنى : اذا وجد المشترك في الاصل ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه ينتفي الحكم لنقصان العلة .

والمشترك يقصد به الاوصاف التي ترافق المعلولات . وعند ذلك

---

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٨٣ .

(٢) لاوست : مدخل الى المبادىء الاجتماعية عند ابن تيمية ، ص ٢٤٣ .

فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الاوصاف أو بعضها (١) •

وهذا معناه انه عندما تكون العلة منعكسة او منتفية ينتفي الحكم ، وهنا تدور العلة مع الحكم عدما ، فاذا انتفت العلة انتفى المعلول •

ومصدر العلية عند ابن تيمية هو الخبرة الانسانية ، وهذا يعني اننا لا نصل الى هذا التصور بالاستدلال المنطقي ، كما ان العلية ليست فكرة قبلية راسخة في الذهن ، ولكنها فكرة تقررت في الاذهان بعد الملاحظة المتكررة بين حادثة وأخرى أو ظاهرة وأخرى •

أما الدوران الذي يقول به ابن تيمية ، وهو دوران الاثر المعين مع الاثر الآخر المعين ، هو دوران العلة مع المعلول • وهو يعتقد ان الخبرة الانسانية تدلنا على تتابع الظواهر الطبيعية واحدة بعد واحدة وعلى نحو ثابت ومتكرر ، فما هو سابق دائما يسميه العلة وما هو تابع لذلك هو المعلول •

وقد وضع ابن تيمية شروطا لاحداث التتابع الظاهر بين حدثين معينين او ظاهرتين ، أو بين علة ومعلول •

فلا يكفي بنظر ابن تيمية ان توجد العلة لكي تنتج المعلول ، بل يجب اثبات هذه العلة والتحقق من انها هي فعلا العلة الفاعلة التي انتجت الاثر (٢) •

* * *

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٠٩ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٠٩ .

رابعا ــ كيفية اثبات العلة :

يقول ابن تيمية ان اثبات العلة في الاصل أو المؤثر يكون عن طريق الدوران والتقسيم • فاذا قدر ان علة الحكمين في الاصل واحدة ، فلا مانع من ثبوت أحد هذين الحكمين في الفرع بغير علة الاصل (١) كما تثبت العلة أيضا عند ابن تيمية بالدوران والمناسبة • فاذا أضيف السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعيا (٢) •

فما هو السبر والتقسيم ؟

أطلق الاصوليون اسم السبر والتقسيم على القياس الشرطي المنفصل ، وسماه الجدليون (التقسيم والترديد) (٣) •

ومضمون السبر والتقسيم هو الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء النقيض الآخر • أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الضد الآخر •

ومعنى كل ذلك ان ما من شيء الا وله مؤثر لا يوجد بدونه • وله كذلك ضد يعارض وجوده • ونستطيع الاستدلال على هذا الشيء بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه (٤) •

والغاية من السبر والتقسيم كما يقول ابن تيمية ، هي حصر أوصاف الاصل في جملة معينة وابطال كل ما عدا المستبقى (٥) •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢١٠ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤٤ •
(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٠٥ •
(٤) المرجع نفسه : ص ٢٠٥ •
(٥) المرجع نفسه : ص ٢١٠ •

فاللجوء الى السبر والتقسيم كما رأينا هو غايـــة لتنقيح الصفات اللازمة وتقريبها من الاصل ، ثم ابعاد الصفات غير اللازمة عــن الاصل • وبذلك تكون هذه الصفات حقيقية لهذا الاصل ، ويأتي الحكم صحيحـا ومطابقا له (للاصل) •

وعندما أبرز ابن تيمية دور السبر والتقسيم وغاياتها ، لــم ينجرف في تيار الثقة بالقياس الشرطي المنفصل •

واعلن ان السبر والتقسيم قد يخدع ، وقد نشك فــي يقينيته • اذ من الجائز ان يكون الحكم ثابتا في الاصل لــذات الاصل لا لخــارج عــنه (١) •

فقد يتخيل الانسان بأنه توصل الى حكم ما على ظاهرة معينة ، بعد ان يقتنع بأن هذه الظاهرة هي معلولة لتلك العلة ، ولم يعرف أن هـــذا الحكم هو ثابت في المؤثر أو الاصل وليس دخيلا عليــه من الخارج ، أو مؤثرا عليه تأثيرا عليا •

* * *

خامسا ـ العلة دائما تسبق المعلول :

يتصدى ابن تيمية للقائلين بأن العلة والمعلول يقترنان في الزمــان ، فيكون حدوثهما في آن واحد • ويؤكد على ان العلة والمعلول لا يمكــن ان يكونا متلازمين في الوقوع ، بل العلة دائما أسبق من المعلول ، ومــن المستحيل ان يكون المفعول مقارنا للفاعل في الزمان •

وقد اخطأ برأيه من قال بهذا التلازم في الحدوث الزمني بين العلــة والمعلول حتى ان بعض الفقهاء وقعوا بهذا الغلط ويسميهم ابن تيميــة

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢١٠ •

وهم : ابو المعالي واتباعه ، وابو حامد الغزالي والرافعي (١) •

وكان غلط هؤلاء الفقهاء مخالفة لجميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب المذاهب الاربعة وغيرهم (٢) •

ومن المسائل التي قال بها هؤلاء مسألة حدوث العالم وهي : كيف يكون العالم مفعولا مصنوعا للرب وهو مساوق له ازلا وأبدا ، مقارنا له في الزمان ؟ فقال هؤلاء انه من الممكن حدوث هذا التلازم ، مبررين ذلك بالقول بأن هذا التقدم للعلة على المعلول ، يكون تقدما عقليا لازما كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها ، وتقدم الشمس على الشعاع • وهذه حجتهم للتأكيد بأن العلة والمعلول متلازمان في الواقع •

وقد زعم هؤلاء الفقهاء ان الحكم المعلق بشرط ، يقع هو والشرط معا في زمن واحد ، بناء على ان الشرط علة للحكم ، والمعلول يقارن العلة في الزمان • فكانوا يقولون للمرأة مثلا : اذا شربت أو فعلت ذلك فأنت طالق •

ويقصدون انه يقع الطلاق بها فورا اذا وجد ذلك الشرط ، فوقوع المعلول عندهم لا يكون عقيب الشرط بل مع الشرط مباشرة •

ويعتقد ابن تيمية بأن هذا خطأ شرعا ولغة وعقلا • فجميع الحركات التي تنطلق عن محرك معين تكون لاحقة لتحريك هذا المحرك الذي صدرت عنه الحركة ، وكان علة لها • فاذا قيل حركت يدي فتحرك خاتمي أو المفتاح في كمي ، فهذه الحركة حركة الخاتم تأتي بعد حركة اليد في الزمان •

---

(١) الرافعي : هو المجتهد الامام ابو القاسم القزويني الرافعي • مجتهد في المذهب الشافعي ، توفي سنة ٦٢٣ هـ • وابو المعالي هو الجويني

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٨ •

وعلى هذا المثال يقيس سائر الحركات التي تصدر ، ويكون فيها التعاقب بين المعلول والعلة في الزمان وليس التطابق .

وبرأيه ليس في الوجود ما نستطيع مقارنة سببه ومسببه في الزمان . اذ لا يكون السبب الا قبله . وهذا كالقول بأن الواحد متقدم على الاثنين (١) .

ويصور تسابق العلة مع المعلول كتسابق الصوت مع الحركة . اذ ان الصوت يكون دوما عقيب الحركة ، وغايته ان يكون معها كالجزء الثاني من هذه الحركة . واذا كانت الحركة متصلة ، والزمان متصلا ، فليس معناه ان الاثنين الحركة والصوت يحدثان في زمن واحد .

ونفس الشيء يقال على الشعاع مع ظهور الشمس . مع ان الشمس ليست فاعلة للشعاع ، بل الشعاع يحدث في الارض اذا قابل الشمس ما ينعكس عليه ذلك الشعاع ، وكذلك الحركة ليست هي الفاعلة للصوت .

ولكن الشمس شرط في الشعاع ، والحركة شرط في الصوت (٢) .

ويفرق بناء على هذا ، بين العلة الفاعلة ، وبين العلة التي هي شرط .

ففي العلة التي هي شرط ، قد يقارن الشرط المشروط في الزمان — كما في الشمس والشعاع — اما في العلة الفاعلة فانه لا بد من ان تسبق العلة المعلول .

ويقول في ذلك : « واما فاعل مبدع مفعوله ، ويكون مقارنا له في الزمان فهذا لا يوجد قط ، لكن لفظ العلة فيه اجمال : (فالعلة الفاعلة) شيء (والعلة التي هي شرط) شيء آخر . والشرط قد يقارن المشروط في زمانه ، بخلاف الفاعل ، فانه لا بد ان يتقدم فعله على المعين » (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٨٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨١ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٨١ .

مما تقدم يتضح لنا ان العلة التيمية سابقة دائما على المعلول ، ولا يمكن ان تتقارن معه في الحدوث الزمني •

ويجدر بنا ان نبين ونحن في معرض الكلام عن العلة : ان المنهج العلمي المعاصر قد فصل تصور العلية عن البحث الاستقرائي ، ولم يرفض العلة رفضا باتا • انما وقف منها موقف من يرفض الاعتقاد بها اعتقادا سابقا أو قبليا • كما ان العلماء في العصر الحاضر بدأوا ينظرون الى عدم ضرورة تضمن القانون العلمي علاقات علية ، وينظرون الى مهمة العلماء على انها ليست اكتشاف العلل أو البحث عنها في هذا العالم •

كما يؤكدون ان مبدأ العلية لم يعد القاعدة الاساسية في أي بحث من البحوث العلمية ، ولم يعد تصور الفروض بحثا عن علل الظواهر دوما • كما انه ليس من الضروري ان يكون التفسير العلمي للقوانين تفسيرا واحدا وهو التفسير العلي •

وليس معنى هذا الاتجاه في العلم الحديث ان العلماء أنكروا العلل ، وانكروا وجودها في كثير من القوانين العلمية ، ولكنهم أكدوا ان كثيرا من القوانين لا تقوم على أساس علي ، وان باستطاعة العلم ان يصل الى تعميم تجريبي دون استناد الى مبدأ العلية •

وبناء لهذا يرفض العلماء وضع تصورات قبلية العلل في الذهن ، والبحث عن هذه العلل في الطبيعة والظواهر ، ويولون التجربة أهمية أكبر من العلل •

وما يهمنا من هذا الكلام هو التأكيد على ان ابن تيمية أعطى التجربة الحسية من الاهمية اكثر مما أعطى العلل الطبيعية • فهو وان كان يعترف بالعلل الطبيعية ، فانه في منهجه كان يعمد الى اثبات العلل عن طريق التجربة التي هي عنده الدوران والتقسيم • فاذا ثبتت لديه بالتجربة كانت

علة صحيحة ، وان لم تثبت تخطاها وانكر صحة الفرض الذي فرضه •

وبالاضافة الى الدوران والتقسيم ، يعمد الى الحواس ، وازالة الموانع الطبيعية التي تحول دون امكانية قيام التجربة والمعاينة على الوجه الصحيح أمام المعاين •

فاذا كانت الحواس سليمة ، وانتفت الموانع التي تحول دون قيام الحواس بوظائفها ، فانه لا يشك في معرفته وفيما يراه ، ولا يشك من ناحية أخرى في عدم وجود ما لا يراه وما لم يثبت قيامه في الواقع ، وهو هنا يقول : (فانا لا نشك مع سلامة البصر ، وارتفاع الموانع ، في عدم بحر من زئبق او جبل من ذهب بين أيدينا ونحن لا نشاهده) •

وهذا الموقف التجريبي الذي يقفه ابن تيمية من الاشياء ، هو الذي ميزه عن سابقيه من أصحاب المذاهب العقلية ، الذين يشكون بصحة التجربة الناتجة عن الحواس •

وان كان الغزالي يعد من العقليين ، الا انه لا ينكر الحواس ولا التجربة والتواتر ، ولكنه يجعل العقل حكما ورقيبا •

فالعقل البشري عنده هو المرجع الاول ، وهو الذي يكذب الحواس ، وبفضل العقل ونشاطه يستطيع الانسان الوصول الى المعرفة فيقول الغزالي : « ان معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحول ، وتصبح معارف ضرورية ، ومقدمات صالحة للاستعمال في البراهين ، ويتحقق ذلك بفضل نشاط العقل البشري ، وتفكيره لاستخراج الاصول الضرورية ، وتأليفها تأليفا تتوفر فيه شروط البرهان • فمن قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه ويراعيها • وعليه أيضا التذكر والتفكر والمعاودة مرة بعد أخرى ، ليقوم ما انحرف من معطيات الحس والتواتر ، ويستخلص منها القوانين العامة • وهكذا

ننتهي الى المعرفة الضرورية » (١) •

وهكذا فان الغزالي يعتبر ان معطيات الحس هي مقدمات قد تكون صالحة للبرهان بعد ان تتحول وتتآلف ويصدق بهاالعقل • بينما ابن تيمية يجعل من المعطيات الحسية براهين قائمة بحد ذاتها في حال وجود حواس سليمة ، وعدم وجود موانع طبيعية تعطل عمل الحواس •

ونستطيع القول ان الغزالي عندما شك في جميع علومه ، لم يستثن المحسوسات من هذا الشك • ولم يسلم بمعطيات الحس في ادراك المعرفة•

وقد كانت هذه الفترة من التشكيك في آخر حياته اي بين الاعوام ٤٩٨ ــ ٥٠٠ هـ • ونلاحظ ذلك في كتابه المنقذ من الضلال • وفيما يلي هذا النص من المنقذ الذي يبين فيه انه لا يعترف الا بالعقل قائدا ومرشدا ، ولا يأمن للمحسوسات •

يقول : « ثم فتشت عن علومي ، فوجدت نفسي عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة الا في الحسيات والضروريات • فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهى بي طول التشكيك الى ان لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضا • هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيبا لا سبيل الى مدافعته فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات • بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى

---

١ ــ الغزالي : القسطاس المستقيم ، تحقيق الاب فكتور شلحت اليسوعي . طبع المطبعة الكاثوليكية بيروت ، ص ٧١ .

حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته » (١) •

من هذا النص يمكننا ان نلاحظ ان الغزالي يستخدم العقل لبدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ، ويفتش عن اليقين • فكأن اليقين العقلي الذي طالب به منذ البداية ، والذي رفعه الى مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ، لا يلبث ان يحل محله اليقين الصوفي •

ويميز الغزالي بين ثلاثة أحوال يصدق فيها العقل ما يعرض عليه من الحقائق والاحكام وهي : اليقين والاعتقاد والظن •

فاليقين هو الحالة التي لم يبق معها مجال للشك • يتيقن العقل فيها بأنه يعرف الحقيقة ، ويتقن بأن يقينه صحيح لا تشوبه شائبة ولا ريب • وهذا اليقين يفيده البرهان الحقيقي • والعلم اليقيني بعرف الغزالي هو ان معرفة الشيء بصفة كذا تقترن بالتصديق ، وهذا التصديق لا يمكن نقضه ولا تكذيبه من دون مناقضة الذات •

فمحك المعرفة الاخير اذن هو وضوحها الموضوعي والشعور ازاءها باليقين •

أما الحالة الثانية المسماة بالاعتقاد ، ففيها يصدق العقل شيئا ، دون ان يدرك امكانية وجود نقيض له • فاذا أدرك هذا النقيض خالجه الشك في تصديقه ، دون ان يحمله على تغيير رأيه •

اما في الحالة الثالثة ، حالة الظن فيكون العقل مستعدا للاخذ بما يناقض تصديقه • وهكذا يصحح العقل تصديقه ، حتى ينقلب الظن

---

١ ـ الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٦٧ .

علمـا (١) •

هذه لمحة عن موقف الغزالي من المحسوسات والتجربـة الحسية ، ويتبين لنا فيها الفرق بينه وبين ابن تيمية في مجال العقل والحس ، واعتماد الاول على العقل وعدم الثقة بالمحسوسات ، واعتماد الثاني اي ابن تيمية على التجربة الحسية في تحصيل المعرفة •

* * *

سادسا : وظائف الحواس عند ابن تيمية :

يجعل ابن تيمية للحواس عموما قوة تحصيلية ومدركة واحدة ولكن وظائفها تتفرع ، فتختص كل حاسة بمادة معينـة للحس • كمـا يجعـل الحواس من جنس واحد ويجعل بين هذه الحواس مادة مشتركة • فيقول في معرض كلامه على الحواس :

« اما الشم والـذوق واللمس فحس محض لا يحصل الا بمباشرة الحيوان لذلك فالثلاثة كالجنس الواحد • فالجلود ان خصت باللمس ، لم يدخل فيها الشم والذوق • وان قيل بل يدخل فيها عمت الجميع • وانمـا ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الاعضاء وبنوع من المدركات وهـو الطعوم والروائح • فان سائر البدن لا يميز بين طعم وطعم ، وريح وريح ولكنه يميز بين الحار والبارد ، واللين والصلب ، والناعم والخشن ، ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به » (٢) •

وابن تيمية لم يقل بمحسوسات تدرك بالذات ، وأخـرى تـدرك

---

١ ـ الغزالي : القسطاس ، ص ٤٣ •
٢ ـ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٧ •

بالعرض كما قال ارسطو ، بل كان الادراك عنـــده يباشر بالحواس بدون ان يقول بواسطة لتحصيل هذا الادراك . فاذا اتفق ان كان في الذهن ما يدرك نوع المحسوس ، فان الانسان يتعرف الى ان يحس بواسطة الافكار المحصلة في ذهنه سابقا ، والتي حصلها بواسطة تجــارب سابقــة مارسها بالذات أو سمع عنها .

وان لم يسبق له ان رأى ما يماثل هذا المحسوس ، أو لم يسمع بـــه سابقا ، فانه لا يعرف ماهية هذا الشيء الـــذي يحسه وانمـــا يعرف بعض خصائصه كأن يقول : ان هذا الشيء ناعم الملمس ، طيب الرائحـــة ، أحمر اللون ، ولا يعرف ان هذا الشيء اسمه تفاحة مثلا .

ولكن ابن تيمية يقول بالحس المشتـــرك ، عندمـــا يجعـــل الحواس تشترك في بعض المحسوسات ، كادراك اللذة والالم . فان سائر الحواس تستطيع ان تشارك في ادراك بعض المحسوسات التي قال بها ارسطو (١) .

ويقسم ارسطو الحواس الى قسمين فيجعل منهـــا : آلات ادراك ، وآلات حياة ، ثم يفاضل بينها . فمن حيث انها آلات ادراك ، يعد البصر في المقام الاول . ومن حيث هي آلات حياة يعد اللمس في المقام الاول .

كما فاضل ارسطو بين الحواس ، وجعل كلا من اللمس والبصر في المقام الاول فان ابن تيمية يفاضل بين السمـــع والبصر . ويورد أقـــوال الناس في تفضيل احدى الحاستين على الاخرى . ويعود في النهاية الـــى التقرير بأن البصر في مجال الادراك هو أفضل مـــن السمع . والسمـــع يحصل به العلم أكثر مما يحصل بالبصر ، والسبب في ذلك يعود الى كثرة عدد الذين يسمعون اذا قيسوا بعــــدد الذيـــن يعاينـــون بأنفسهم أو

---

١ ــ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤١ .

يشاهدون .

ويعترف ان البصر أقوى وأكمل ، وان السمع أعم وأشمل (١) .

نستنتج من ذلك ان ابن تيمية يجعل الحس التجريبي من وسائل تحصيل العلم الاساسية ، ويضيف الى الحس التصور السابق في الذهن والناتج عن التجربة للوصول الى ادراك جواهر الاشياء .

واذا كان ابن تيمية يركن الى الحواس ويعتمد عليها في تحصيل العلم ، الا أنه لا يعترف بمعرفة ناتجة عن الاحساس وحده ، كما لا يعترف بمعرفة ناتجة عن العقل وحده بمعزل عن التجربة . فقد جمع الاحساس والتجربة والعقل ، وأكد لزوم هذه العناصر مجتمعة للوصول الى اليقين العلمي .

فهو يعتبر ان الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي ، فلا ثقة بها وحدها ، فالقضاء الكلي كما يسميه أو المعرفة الكلية اليقينية الموجودة في الانسان وقلبه ، هي معرفة حصلت وركبت من الحواس والعقل والتجربة . ويصور طريق حصول هذه المعرفة ، بأنه ممارسة الحواس ومعاناتها للامور المعينة ، ثم تكرار هذه المعاناة والتجارب مرة بعد مرة ، حتى يدرك العقل غايته من الحقيقة ، وتحصل عنده القناعة بعد ان يربط الظواهر بما يسببها ، ويسمي ذلك بالقدر الكلي المشترك . بعد ذلك يقضي العقل قضاء كليا ، ان هذا الشيء يسبب كذا وذاك الشيء سببه ذاك (٢) .

ويعتقد ابن تيمية ان العلوم العقلية ، جميعها علوم تجريبية . فلا

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٦ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨٥ .

يسلم الا بالتجربة ، والحواس عنده أداة هذه التجربة • وليست أداة لنقل العلم ، بل وسيلة لنقل المعلومات الاولية قبل اعـادة تكرارها ، وتفحصها حتى يحصل بها يقين القلب •

فالتجربة بالنهاية تؤكد اليقين بعـد الظن • واذا كانـت الحواس السليمة والمعزولة عن المؤثرات الخارجية المانعة عن حصول العلم ، هـي أداة الاتصال المباشر بالمعينات الجزئية • فيجب ان نثق بها كدليل لا منازع فيه • فان الثقة بالادلة الحسية واجبة ومسلمة أولـى في البحـث ، والا استحال ان ينتشر العلم والمعرفة • وسبب ذلك ، ان ما يدرك بالحس فانه يختص بمن أحسه • وليس فيه برهان على الغير • فاذا قال أحد رأيت أو سمعت ، أو ذقت ، أو لمست ، فكيف يمكنه ان يقيم برهانا على غيره به • كما انه مـن المستحيل ان يشتـرك جميـع الناس في مشاركـة الحاس بتلـك الحسيات • ولو قدر انه شاركه في تلك الحسيات عدد كبير مـن الناس ، فيكون علم الاشياء التي أحسها هذا الشخص تنقل الـى غـيره بواسطة الخبر لاستحالة نقل الحس المباشر الى الغير (١) •

وبعد هذا ، اذا كان علينا ان نفهم موقف ابن تيمية من العقل بعـد ان رفضه كحاكم أول على ظواهر الطبيعة •

وبعد ان ألمحنا الى موقف بعض العقليين من المسلمين ــ الغزالي ــ ومن اليونان أرسطو •

فاننا ننتقل في الفصل التالي الى بيان العقل ومـا يعنيه عنـد ابن تيميـة •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٨٥

وهل يكون ابن تيمية ضد العقل ؟

وهل يختلف معنى العقل في نظره عن معناه عند العقليين كالغزالي ، وابن سينا وأرسطو ؟



الفصل الثالث

العقل عنـد ابن تيمية

العقل هو المشـكلة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في كـل عصر ، وخاصة مفكري الاسلام ورجال الفلسفة . فان منهم من آمن بالعقل ايمانا راسخا ، ووثق به ثقة مطلقة ، واستخدمه في تأويل الآيـات القرآنيـة . وخصوصا ان في القرآن آيات كثيرة تختم بجمل تؤكد على وجوب الاخذ بالعقل مثل : لعلكم تعقلون ، لقوم يتفكرون .

وكان من حث القرآن على التفكير للوصول الى الايمان بالله ، ان ظهرت في الاسلام فرق تشيد بالعقل الى أكبر الحدود ، وتجعله حكما بين الحق والباطل ، وبين الخير والشر . وقد كان المعتزلة أو المشيدين بالعقل من بين الفرق الاسلامية ، فجعلوه حكما في أمر الايمان والعقيدة .

أما ابن تيمية فلا يهمل العقل ولا التفكير ، عندمـا يجعـل الكتاب والسنة ، وآثار الصحابة ومن اليهم سنده الاول في بحوثه وآرائه . فان فهم كتاب الله وسنة رسوله فهما عميقا يحتاج الـى قلب وفكـر واعيين . ولكنه كان يعرف للعقل قيمته ومجاله الذي يجول فيـه ، ويدعي انـه لا يرتفع به عن قدره ولا يتجاوز به حدوده .

كما ان ابن تيمية لا يصدق الاحاديث النبوية التي ترد فيها كلمـة العقل ، وخصوصا المراد فيها بالعقل ، العقـل الانساني كجوهر مستقل

قائم بنفسه (١) •

ولفهم موقف ابن تيمية من العقل ، سوف نبحث مفهوم العقل عنده من ناحيتين :

الناحيـة الاولـى :

موقفه من العقل في مفهومه العـام كعنصر مستقل مـن عنـاصر الاستدلال أو كجوهر قائم بنفسه ، مـع بيـان مواقف بعض الفلاسفة الاسلاميين •

الناحيـة الثانيـة :

وتبحث في مفهوم العقل عند ابن تيمية كأداة ادراك وفهم للنصوص، متوازنة مع المنقول من آثار النبي والتابعين الصالحين ، مبينا ان الموافقة بين المنقول والمعقول هي منهجه في تقييم العقل • وان نبـذ التأويل هـو خطوة لازمة لهذا المنهج فلا حاجة للتأويل مع وجـود العقـل السليم ، ووجود الادلة القرآنية الواضحة المقنعة للعقل •

وخير ما يعبر عن هذا المفهوم ما قاله بنفسه : « ان من نظر في دليل يفيد العلم ، وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل ، كمـا يجـد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت ، ورؤية الشمس » (٢) •

اولا ــ البحث في الناحية الاولى من مفهوم العقل :

وفيما يلي نبدأ ببحث الناحية الاولى ، التي تبين موقف ابن تيميـة

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٩٦ .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٢٨ .

من العقل الانساني كجوهر قائم بنفسه ، أو كعنصر من عناصر الاستدلال .

يعرف ابن تيمية العقل في كتابه : « الرد على المنطقيين » فيقول : « العقل في لغة المسلمين ، مصدر عقل يعقل عقلا . وهو أيضا غريزة في الانسان .

فمسماه من باب الاعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها . اما عند الفلاسفة فمسماه من النوع الثاني اي القائم بنفسه » (١) .

بهذا التعريف يناقض الفلاسفة الذين يقولون بالعقل كجوهر قائم بنفسه ، ويطلقون عليه من الاسماء ، ما يجعل له من القدرة والجبروت الشيء الفائق لقدرة المخلوقات البشرية . فقد استعار الغزالي لفظي الملكوت والجبروت ليطلقهما على عالم النفس والعقل . والمعروف ان هاتين اللفظتين كان يرددهما النبي في ركوعه وسجوده ويقول : سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة . (فالملكوت والجبروت) يتضمن من معاني اسماء الله وصفاته ما دل عليه معنى الملك الجبار . ومعلوم ان النبي لم يقصد بهذا اللفظ العقل ، ولا النفس بل يقصد الله تعالى (٢) .

كما ان العقل في نظر ابن تيمية هو غريزة في الانسان ، وهو كذلك في نظر أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما من الذين يقولون : ان العقل غريزة (٣) .

واذا كان ابن تيمية يسمي العقل من باب الاعراض ، لا من باب

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٩٦

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه : ص ٢٧٦ .

الجواهر ، فلأن الجواهر القائمة بنفسها انما تفعل ولا تنفعل . تحكم ولا يحكم عليها . والغرائز الانسانية لا تخرج عن كونها أدوات محركة للنشاط البشري ، وفاعلة في كثير من الميادين الانسانية ، بحيث انها تدفع الكائن نحو اشباعها لتهدأ وتستقر . والغريزة تنفعل ازاء ما يثير فيها من المطالب الملحة ، فتتأثر بنشاط الفرد وتؤثر بدورها في نشاطه . وكل ذلك في حلقة متصلة أوثق الاتصال بقطب الدائرة التي تدور فيها ، وهو الجسم المادي أو الحواس بمعنى أدق .

رفض اذن العقل كجوهر ، ورفض كل ما يقوله الفلاسفة عن العقل ، وعده كفرا وضلالا وباطلا ، كما يؤكد ان كل ما سوى الله هو مخلوق .

كما ان ابن تيمية استنكر ان يقول الفلاسفة بأن العقل هو مبدع كل ما سوى الله . وان العقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر ، ومنه تنزلت الكتب على الانبياء .

ولهذا كانوا يقولون عن النبوة انها مكتسبة ، وانها فيض يفيض على روح النبي اذا استعدت نفسه لذلك . فمن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه .

وان الملائكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورانية ، وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الاصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه (١) .

وقد كذب ابن تيمية القائلين بهذا ، وقال انه من أعظم الكفر عند المسلمين واليهود والنصارى . وان هذا القول أشد مخالفة من أقوال الكفار لما جاءت به الرسل . واستشهد ببعض أخبار الملائكة وكيفية

---

١ ـ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٧ .

مجيئهم الى الانبياء • كما استشهد بأحاديث نبوية من الصحاح عن كيفية اتيان الوحي الى الرسول • وبين ان العقل الفعال لو قدر انه كان موجودا فلا تأثير له الا فيما تحت فلك القمر • فكيف ولا حقيقة له ولا وجود •

ثم ينفي وجود العقول والنفوس كمجردات ومفارقات ويؤكد انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان (١) • وبهذا لا تكون الملائكة هي العقول والنفوس كما يقول المشاؤون اتباع أرسطو • كما ان الملائكة الذين يدبر بهم أمر السماء والارض ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الامة (٢) •

وكذلك لم يعترف ابن تيمية كما قلنا بالاحاديث النبوية التي تأتي على ذكر العقل بمعناه الفلسفي ، وترفعه الى أعلى مراتب القداسة ، وتجعله مسلطا بأمر الله على شؤون الناس وأمورهم • واعتبر أن هذه الاحاديث موضوعة باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كما أظهر ضعفها وسقمها • ومن تلك الاحاديث ، ما ورد عن النبي (ص) انه قال :

« أول ما خلق الله العقل قال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر فقال : وعزتي ما خلقت خلقا أكرم علي منك • فبك آخذ وبك أعطي ، وبك الثواب ، وبك العقاب » (٣) •

ويقول ابن تيمية في رده على هذا الحديث : ان هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن المجبر ، وهو موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر الدارقطني وبين من وضعه • وكذلك ذكر ضعفه ابو حاتم بن حبان ، والعقيلي وابن الجوزي

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٧٨ .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٥ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٩٧ .

وغيرهم (١) .

ثم يناقش الحديث ليوضح معنى القول (أول ما خلق الله العقل قال له) فيقول : الباري عز وجل خاطبه في أول أوقات خلقه . وليس مدلول هذا انه أول المخلوقات .

وتأكيدا لذلك قال له : ما خلقت خلقا أكرم علي منك . فدل انه خلق قبله غيره . وليس هو أول المخلوقات . ويستدل كذلك على ان العقل بنتيجة هذا الحديث مخلوق . هذا اذا سلم بصحة الحديث (٢) .

ثم ينفي ابن تيمية ما زعمه المشاؤون بأن العقول غير مخلوقة ، وليست من مادة . ويثبت ما ورد في صحيح مسلم عن عائشة ان النبي قال : خلق الله الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم . فبين ان الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلا . ولا داعي للقول بنفي صفة الخلق عن هذه العقول ، ولا للقول بأنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلا .

وينتهي ابن تيمية الى تعزيز آرائه بالقول بأن الغزالي ، الذي ذكر كثيرا من أقوال الفلاسفة وكلامهم ، يبالغ في آخر حياته في ذم الفلاسفة .

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٩٧ .

والدارقطني هو ابو الحسن علي بن عمر بن مسعود البغدادي وهو امام في الحديث توفي سنة ٣٨٥ هـ وأبو حاتم بن حبان هو محمد بن حبان بن احمد بن حبان بن معاذ التميمي الشافعي صاحب (الصحيح) أحد الاعلام في الحديث . العقيلي : هو ابو جعفر محمد ابن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي عالم بالحديث له كتاب (الضعفاء) وغيره توفي بمكة سنة ٣٢٢ هـ . ابن الجوزي : هو ابو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي البغدادي ، فقيه حنبلي توفي سنة ٥٩٧ هـ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٩٧ .

ويبين ان طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها ثم يقول : « ان الغزالي مات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم » (١) اشارة الى أنه أصبح يعنى بالحديث النبوي أكثر من عنايته بآراء الفلاسفة ومتابعة أقوالهم • لذلك قيل عن الغزالي عندما وضع كتابه (تهافت الفلاسفة) : انه طعن الفلاسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة (٢) •

وفي كتابه (المستظهري) : يرد الغزالي على أصحاب المذاهب المستخرجة ، ويعني بهم الباطنية ، ويفند مذاهبهم المتعلقة بالنبوة والفيض والتي نقلوها عن الفلاسفة مع تحريف وتغيير •

وخلاصة قول هؤلاء في النبوة والفيض ؛ هو ان النبي شخص فاضت عليه في السابق بواسطة التالي ـ قوة قدسية صافية مهيأة لان تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات ، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام حتى تشاهد من مجاري الاحوال في المستقبل ، اما صريحا بعينه ، أو مدرجا تحت مثال يناسبه مناسبة ما ، فتفتقر فيه الى التعبير • الا ان النبي هو المستعد لذلك في اليقظة •

فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية ، عند شروق ذلك النور ، وصفاء القوة النبوية • وزعموا ان جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه • وهذا الفائض من الله بواسطة جبريل ، أي العقل ، هو بسيط لا تركيب فيه ؛ وهو باطن لا ظهور له • واما القرآن عندهم ، فهو تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل (٣) •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٩٨ .

(٢) ابن رشد : مقدمة تهافت التهافت القسم الاول ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، نشر دار المعارف المصرية ١٩٦٤ ، ص ١٥ .

(٣) الغزالي : المستظهري في الرد على الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، نشر مصر ١٩٦٤ ، ص ٤٢ .

نلاحظ ان هذا القول بنظرية الفيض ، هو نفسه الذي قال به المشاؤون في العقول . وانما تبدلت الاسماء ، فسموا العقل المستفيد النبي ، والعقل الفعال جبريل .

ويتفق الغزالي مع ابن تيمية على تكفير هؤلاء القائلين بمعتقد الفلاسفة ، وابطال مذهبهم ، وذلك عندما يصور معتقدهم في الالهيات . اذ انهم يقولون بالهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان ، الا أن أحد هذين الالهين هو علة لوجود الاله الثاني .

ويقول الغزالي : ان اسم العلة عندهم هو (السابق) واسم المعلول هو (التالي) . وان السابق خلق العالم بواسطة التالي لا بنفسه . وقد يسمى الاول عقلا والثاني نفسا . ويزعمون ان الاول هو التام بالفعل ، والثاني بالاضافة اليه ناقص لانه معلول . وربما لبسوا على العوام مستدلين بآيات من القرآن عليه كقوله تعالى : (انا نحن نزلنا) و (نحن قسمنا) . ويزعمون ان هذه اشارة الى جمع لا يصدر عن واحد وكذلك قال : (سبح اسم ربك الاعلى) . اشارة الى السابق من الالهين . فانه الاعلى ولولا ان معه الها آخر له العلو أيضا ، لما انتظم اطلاق الاعلى (1).

ويرد الغزالي على هذه المزاعم والمعتقدات ، بأن هذا هذيان ظاهر البطلان ، وهو كفر مسترق من الثنوية والمجوس في القول بالهين مع تبديل عبارة النور والظلمة ، بالسابق والتالي . وهو كذلك ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم : ان المبدأ الاول علة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه ، على سبيل القدرة والاختيار ، وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواه . وقال الغزالي أيضا : انهم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولا . ويحيلون وجود كل فلك على عقل

---

(1) الغزالي : المستظهري في الرد على الباطنية ، ص ٣٨ .

من تلك العقول في خبط لهم طويل ، وقد استقصينا وجه الرد عليهم في ذلك في فن الكلام (١) •

وفي المستظهري يرد الغزالي أيضا على الفلاسفة ، ويجابههم بحجج منطوية على أقوال من القرآن ، ملزما نفسه بالشرع ، ومشابها بذلك ابن تيمية في بعض حججه ، حيث يستشهد بالآيات في تفنيد المذاهب والآراء •

ونشير الى ان نظرية العقول التي تعد ركنا من أركان الفلسفة المشائية ، اثارت جدلا كبيرا في مختلف الاوساط العلمية • ولاقى المشاؤون بسببها النقد والتجريح • ولم يكن باستطاعة هؤلاء الفلاسفة البرهنة على صحة نظرية العقول ، فانطلقوا ينادون بها ، وأقاموا فلسفتهم عليها كركيزة ثابتة من ركائز الفكر الصحيح •

والمعروف ان أرسطو هو الذي يقول باعداد كثيرة من العقول التي تختص بالافلاك السماوية ثم يعود الى التقرير بأن الحاكم واحد • وعدم الجزم بعدد العقول ، ومن ثم تأكيد العقل الواحد ، جعل فلاسفة المسلمين لا يتفقون على عدد معين من العقول ، بل اكتفوا بمتابعته واقتفاء اثره خطوة خطوة في القول بالعقول والفيض وغيرها •

ومن هؤلاء نرى ابن سينا يقسم العقل الى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد • ويرى ابن سينا ان كل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة الى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة الى ما دونه • ولا يتم الانتقال من القول الى الفعل ، الا بواسطة عقل هو دائما بالفعل ، وهو العقل الفعال (٢) • وهذا موافق لنظرية أرسطو في القوة

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٠ .
(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ج١ ص ٥٤ .

والفعـــل .

أما عن الفيض عند ابن سينا فمؤداه ان الله يعقل ذاته ، فيفيض عنه عقل واحد بالعدد ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره . وعندمـــا يعقـــل هذا العقل مبدأه ، يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلي . وعندما يعقـــل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الاقصى . وعندما يعقل نفسه بأنه ممكن ، يصدر عنه جرم ذلك الفلك ويفيض عن العقل الكلـــي ثالوث مؤلف من عقل ونفس وفلك . وتستمر سلسلة الفيض حتى نصل الى العقل الاخير وهو العقل الفعال ، أو عقل فلك القمر .

وتحت هذا العقل يوجد عالم العناصر ، عالم الجزئيات الخاضعـــة للكون والفساد (١) .

والجدير بالذكر ان هذه النظرية في صدور العقل الثاني عن الاول ، وصدور العقول الثلاثة عن العقل الثاني ، كانت مدار نقد كبير لابن سينا بحجة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، كما سوف نرى ذلك في نقـــد ابي البركات البغدادي لابن سينا في نظرية الصدور .

كما ان ابن تيمية ينقد نظرية ابن سينا في الصدور عـــــن الـــذات البسيطة ، والعلة البسيطة التامة الازلية ، التي توجب معلولات مختلفـــة بواسطة العقول وذلك ضمن تأكيده على انه يستلزم ان يكون للحوادث فاعل ويقول : (ان ما يقوله ابن سينا وأمثاله في ان العالم صدر عن ذات بسيطة لا يقوم بها صفة ولا فعل ، وان قوله بأن العلة الواحـــدة البسيطة ينتج عنها معلولات كثيرة ، هو قول ممتنع في صريح المعقول .

---

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيـــق د. احمـــد فؤاد الاهواني ١٩٥٢ ، ص ١٨٩ .

ومهما اثبتوا من الوسائط كالعقول وغيرها ، فيبقى هـــذا القول باطــلا) (١) •

ويرى ابن تيمية ان تلك الوسائط كالعقول صدرت عــن غيرهــا ، وصدر عنها غيرها ، فان كانت بسيطة من كل وجه ، فقــد صدر البسيط المختلف الحادث عن البسيط الازلي ، وان كان فيها اختلاف أو قام بهــا حادث ، فقد صدرت أيضا المختلف والحوادث عن البسيط التام الازلي ، وهذا كلام باطل (٢) •

وفي نقد نظرية الفيض يرى ابن تيمية : ان العقول التي تكون دائمة الفيض ، يلزم ان يكون كل ما يصدر عنها بواسطة أو بغير واسطة ، لازما لهذه العقول ، قديما بقدمها • واذا كانت قديمة ازليــة لا يكون فعلهــا وابداعها متوقفا على استعداد أو قبول يحدث عن غيرها ويقول : اذا كان وحده هو الفاعل (يعني العقل) لذلك كله ، امتنع ان يكون علــة تامــة ازلية مستلزمة لمعلولها ، لان ذلك يوجب ان يكون معلوله كله أزليا قديما بقدمه وكل ما سواه معلول له ، فيلزم ان يكون كل ما سواه قديما أزليا ، وهذا مكابرة للحس وقول فاسد بالضرورة (٣) •

ويؤكد ابن تيمية ان الواحد الذي يثبته الفلاسفة لا يتحقق الا فــي الاذهان ، ولا يمكن تحققه في الاعيان • ويكون تقديره في الاذهان كمــا تقدر سائر الممتنعات •

وقد وصف القائلون باثبات العقل الواحد بأنهــم معطلون ، ومــن

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ، تحقيق محمد رشاد سالم ، ج١ ، ص ١٢٦ — ١٢٧ •

(٢) المرجع نفسه •

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج١ ، ص ١٠٥ •

هؤلاء سائر الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات ، وذلك عندما اثبتوا واحدا لا يتصف بشيء من الصفات • ويقول ان توحيد المعتزلة هو تعطيل مستلزم لنفي الخالق •

وعندما يثبت هؤلاء ـ يقصد الجهمية والمعتزلة ـ الواحد ، يتناقضون مع انفسهم • فقد جمعوا بين ما يستلزم نفيه وما يستلزم اثباته، اذ انهم من جهة نفوا عنه كل صفات الخلق ، ومن جهة أخرى اثبتوا وجوده • ولهذا يقول ابن تيمية : فقد وصفهم أئمة الاسلام بالتعطيل وانهم دلاسون ، لا يثبتون شيئا ولا يعبدون شيئا (١) •

وخلاصة موقف ابن تيمية من الفلاسفة ، انه يبطل القول بوجود جواهر لا تقبل القسمة • ويقول ان هذا القول باطل بالحس والعقل ، كما انه من غير الممكن ان يكون الله خلق العقل وحده قائما بنفسه (٢) • وينفي كذلك القول بعدم تغير الجواهر ، وعدم استحالة الاجسام بعضها الى بعض ، بل الجواهر التي كانت في الاول هي بعينها باقية في الثاني وانما تغيرت أعراضها • ويقول ان هذا خلاف ما أجمع عليه العلماء أئمة الدين والعقلاء من استحالة بعض الاجسام الى بعض ، كاستحالة الانسان وغيره من الحيوان بالموت ترابا ، واستحالة الدم ملحا أو رمادا (٣) •

وهكذا فان ابن تيمية يبطل ما يثبته المشاؤون من الجواهر العقلية كالعقول والنفوس المجردة ، وكالمادة والمدة والمثل الافلاطونية والاعداد

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج٢ ، ص ١٠٤ •

(٢) ويقول ابن تيمية ، ان هؤلاء يسمون العقل الاول (القلم) ليجعلوا ذلك مطابقا للآية (اول ما خلق الله القلم) ، الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٥ •

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج٢ ، ص ١٠٢ •

المجردة . ويؤكد ان ما يثبته اتباع فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو من العقليات ، موجودة في الاذهان لا في الاعيان ، يعني انها تصورات ذهنية غير موجودة في الخارج (١) .

ولم ينفرد ابن تيمية بنقده لابن سينا ولنظريات العقول والفيض والوجود والحركة عند الفلاسفة في مجمل اقوالهم في الالهيات ، انما شاركه بذلك ابو البركات البغدادي (٢) فهو ينقد ابن سينا في مشكلة الخلق والالوهية ، لان ابن سينا وضع الواحد في قمة الموجودات وجعله خالقا بالذات (٣) .

ثم يأتي البغدادي بعد ذلك الى نقد العقول عند المشائين فيقول انهم يصفون مبادئهم وصفا دون ايراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بهذه الآراء مقدما كأنها وحي من عند الله ، وفي هذا يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر . ونصوا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض ولا يخالف . وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه . وان كان جاءهم عن وحي فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون » (٤) .

يتبين لنا مما سبق ، ان البغدادي وابن تيمية كانا متفقين في مجال تقديم البرهان على وجود العقول ، وقد رأينا نفي ابن تيمية لوجودها مفارقة قائمة بذاتها في الاعيان وأنه لا دليل لدى القائلين بها على وجودها.

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٠٣ .
(٢) هو ابو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي ، المتوفي سنة ٥٤٧ هـ .
(٣) البغدادي : كتاب المعتبر ، نشره سليمان البدوي في حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ ، ج٣ ، ص ٦٦ .
(٤) البغدادي : المعتبر ، ج٣ ، ص ١٥٨ .

أما فيما تبقى من آراء البغدادي ، فانها تتباين مع آراء ابن تيمية مباينة كبيرة ، وتختلف وجهات نظرهما أشد الاختلاف . ولم يغفل ابن تيمية عن الحقيقة التي يصرح بها البغدادي في معرض نقده لابن سينا كما سنرى .

فالبغدادي عندما ينقد ابن سينا في الصدور لا ينفي القول نهائيا بفكرة العقل الاول أو العقل الفعال . فهو يسلم بأن مبدأ العقول صحيح في ذاته ، ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، ذلك لانهم في نفس الوقت الذي يقولون فيه ، ان المبدأ الاول لا يصدر عنه سوى موجود وهو العقل الاول ، ويجعلون من هذا العقل مصدرا لثلاثة صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه ، اذ كيف يجوز صدور الثلاثة عن الواحد بعد ان الزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ويقول : كان أحرى بهم ان يجعلوا مثل ذلك عند المبدأ الاول . ويجعلوا في الترتيب أولا وثانيا ، ومقدما وتاليا (١) .

اذن من حيث المبدأ هو يعتبر ان (القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد) هو قول حق في نفسه ، ولا ينكر تكاثر العقول على ان يصدر الواحد عن الآخر لا ان تصدر الكثرة عن الواحد . ونستطيع ان نقول ان نقده للمشائين ، لم يكن نقدا يهدف الى دعم عقيدة أو مبدأ مغاير كما كان نقد ابن تيمية لهم ، بل كل بمثابة ترتيب لآرائهم وتنسيق لمذهبهم .

ويقول في ذلك : « فليس يلزم منه انتاج ما انتجوا ، ولا يبنى عليه ما بنوا . فانهم قالوا في المبدأ الاول انه لا يصدر عنه الا واحد ثم قالوا . ويصدر عن الثاني ثلاثة ، وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات مقصورة معقولة لا باضافة ذات أخرى الى ذاته الواحدة ، بل من جهة تعقلاته

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٦ .

وتصوراته » (١) •

وينتهي أخيرا الى اثبات صحة نظريتهم في العقول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، والواحد الآخر يصدر عنه عقل آخر الى آخر السلسلة ودون تقيد بعدد العقول •

ويذكر ان سلسلة الصدورات العقلانية هذه بدأت عند المبدأ الاول أو الخليقة الاولى (٢) • واذا كان البغدادي وافق الفلاسفة في صدور الواحد عن الواحد ، فهو لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد • ويرى انه اذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد الا واحد ،وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طولي تكاثري ، وستكون هناك كثرة موجودات على مستويات مختلفة حفظا للقدرة الالهية وتكثيرا للمخلوقات •

مما سبق يتضح لنا ان موقف البغدادي من الفلاسفة ، لم يكن كموقف ابن تيمية منهم • ففي حين يقبل ابو البركات مبدأ الواحد الذي يصدر عنه واحد ، وهو مبدأ الصدور في الخلق • رأينا ان ابن تيمية نقد هذا القول ورفضه أساسا واعتبره ضلالا وفسادا • فلا يمكن بحال من الاحوال ، ان يكون نقد البغدادي لابن سينا والفلاسفة من نوع نقد ابن تيمية لهم •

فنقد ابن تيمية كان سلبيا يهدف الى هدم نظرية الصدور والعقول حفظا على مبدأ العقيدة ، ونقد البغدادي كان ايجابيا يهدف الى اصلاح النظرية وترتيب أقوال القائلين بها • واذا كان ابن تيمية قد طلب البراهين والادلة على النظرية ، فانه طلبها لابطال النظرية وهدمها يقينا منه انه لا

---

(١) البغدادي : المعتبر ، ج٣ ، ص ١٥٦ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٥٨ .

دليل على وجود العقول ، وتأكيدا على نفي فكرة الصدور • أمـــا طالب البغدادي للبراهين كان لدعم النظرية من حيث المنطلق وذلك على أساس ان الواحد يصدر عنه واحد ، ولا تصدر الكثرة عن الواحد •

وتصديقا لهذا القول ، فان البغدادي يحاول ان يدلهم على براهين ، ويعطيهم الادلة التي وردت في المعتبر • فيقول ان الواحد يقــدر على ان يخلق موجودا واحدا ، ثم يخلق لهذا الموجود موجودا آخر مع بقـــاء الواحد الاول علة أولى لهذين الموجودين دائما •

ويعطي مثلا على ذلك بالرجل الذي يشتري عبدا ثم يشتري عبـــدا آخر لهذا العبد • وعبدا ثالثا لهذا الاخير • وهكذا فالعبد الاخير يكـــون مرتبطا بسيده في نفس الوقت ، الذي يكون فيه مرتبطا مع العبد السابق له في الشراء ، والذي اشترى من أجلـــه • ونفس الشيء بالنسبة للخالق ، فانه يخلق شيئا لاجل شيء ، فتكون الموجودات عـــن الموجودات كنـــار جزئية عن نار كلية (١) •

وكما نقد ابن تيمية سائر الفلاسفة ، فانه نقد مواقف البغدادي مـــن العقيدة الصحيحة ، ومن نظريته في العقول • وذلك على عكس ما قيل عن ابن تيمية ــ انه يدافع عن ابي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه (٢) •

وفي معرض رد ابن تيمية عـــلى بطلان دعـــاوى القائلين بواجـــب الوجود ، وبالعقول والافلاك يبين في « الرد على المنطقيين » ، انه اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات تتحقق في الاذهان لا فـــي الاعيان ، فلم يعلم بالبرهان شيء من المعينات ، بل يعلم به أمور مقدرة في الذهن • وان وجود أشرف الموجودات التي قالوا بهـــا ــ وهـــو واجب

---

(١) البغدادي : المعتبر ، ج٣ ، ص ١٦٠ .
(٢) محمد علي ابو ريان : مجلة الاداب ، القاهرة ، عدد ١٢ سنة ١٩٥٨

الوجود ـ هو وجود معين لا كلي ، فكيف يعلم بالبرهان . وقال ما نصه : « وكذلك الجواهر العقلية عندهم ، وهي العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من عندهم كالسهروردي المقتول وابي البركات وغيرهما . كلها جواهر معينة لا أمور كلية . فاذا لم يعلم الا الكليات لم يعلم شيء منها . وكذلك الافلاك التي يقولون انها أزلية أبدية وهي معينة . فاذا لم يعلم الا الكليات فلا يعلم لا واجب الوجود ولا العقول ، ولا شيء من النفوس ، ولا الافلاك ، بل ولا العناصر ولا المولدات . وهذه جملة الموجودات عندهم فأي علم هنا تكمل به النفس » (١) .

ونلاحظ من هذا النص ان ابن تيمية لم يكن مدافعا عن البغدادي كما سبق القول ، بل كان نافيا لجميع علوم هؤلاء الفلاسفة وهو من جملتهم .

واذا كان ابن تيمية يرفض فكرة العقول العشرة ، وهذا واضح فيما مر معنا ، فمن المستحيل ان يدافع عن قائل بكثرة العقول وتعددها كأبي البركات . وقد رأينا في النص السابق أنه أشار اليه وحدد معتقده بصراحة عندما قال : « عند من يجعلها أكثر من ذلك كالسهروردي المقتول وأبي البركات » . وذلك دلالة على أنه يفهم مذهب التكاثر الطولي في الخلائق الصادرة عن العقول ويرفضه . ومن المستحيل ان يكون مدافعا في مجال العقيدة الدينية عن رجل يرفض معتقده في هذا المجال .

وننتقل الى كتاب منهاج السنة النبوية في جزئه الاول للوقوف على رأي ابن تيمية بأبي البركات .

فنرى في رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم وتجويزهم حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، انه يبطل قولهم هذا بالقدم ، ويربط بين

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

الموجودات المعينة التي أرادها الله بالحوادث ، وذلك في علاقة لزومية بين الموجودات والحوادث المستلزمة لهـا ، فالارادة واللـزوم عنصران لا ينفصلان . ولما كان الله رب كل شيء وخالقه ، ولا رب غيره فانه يمتنـع ان يكون بعض ذلك بارادته وبعضه بارادة غيره بل الجميع بارادته الـى آخر النص . حيث يهمنا منه ما ورد عن صاحب المعتبر البغدادي فيقـول بالحرف « وان قيل انه أراد القديم بارادة قديمة وأراد الحوادث المتعاقبة عليه بارادات متعاقبة ، كما يقوله طائفـة من الفلاسفة ، وهو قـول يشبه قول صاحب المعتبر . ويعترض على هذا القول بـأن كون الشيء مـرادا يستلزم حدوثه ، بل وتصور كونه مفعولا يستلزم حدوثه . فان مقارنـة المفعول المعين لفاعله ممتنع في بداهة العقول » (١) .

وبنهاية هذا الجزء من البحث المتعلق بالعقل القائم بذاته ، والفيض، والارادة ، والصدور . نوجز حقيقة نظرة ابن تيمية في هـذا الموضوع فنقول : انه ينكر القول بقدم العالم وينكر العقول العشرة أو مهما بلـغ عددها ، وينكر الفيض ، ويبطل القول بأن الباري موجب بذاته للفلك وان حركة الفلك لازمة له . كما يبطل قول من يقول بـأن الحوادث تحـدث بحركة الفلك ، وقول الذين لا يجعلون فوق الفلـك شيئا أحدث حركته . ثم قال بوجود الفاعل عند وجود المفعول ، اذ لا يجوز ان يكون معدومـا عند وجود المفعول .

واخيرا انه ينكر تقدم الواحد المطلق على الاثنين تقدمـا عيانيـا موجودا في الخارج ويقول بأنه تقدم زماني في الصدور ، اذ الذهن يتصور الواحد المطلق قبل الاثنين المطلق .

وعودة الى مفهوم العقل مدار البحث الرئيسي هنـا ، نقول : ان

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج١ ، ص ١٢٤ .

العقل في مفهوم سائر السلف من المسلمين هو الغريزة كما ذكر ابن تيميـــة عن أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما (١) • وليس العقل عندهم هو مجرد العلم كما يذكر ابن تيمية عن الاشعري ، والقاضي ابـــي بكـــر والقاضي ابي يعلي وغيرهم • وان كانوا يثبتون في بعض المواضع ، الغرائز والاسباب كما هو مذهب الفقهاء وجمهور المسلمين (٢) •

وبعد ان رأينا ان ابن تيميـــة قـــد رفض جميـــع المذاهب الفلسفية والآراء المستخرجة من مذاهبهم ، وانكر العقول وسائر النظريات المتعلقة بها والمقتبسة عن ارسطو والافلاطونيين وغيرهم ؛ أستطيـــع القول بانـــي قمت بهذه المحاولة لتوضيح موقف ابن تيمية السلبي مـــن المفاهيـــم الميتافيزيقية والطبيعية ، مبينا مدى ضراوة الصراع الذي دار بين المشائين، ومن سار على خطاهم ، وبين أهل السلف أو العلماء والفقهاء •

ومن المؤكد ان لهؤلاء الاخيرين مواقف من العقل ايجابيـــة غـــير المواقف السلبية التي وقفوها بوجه موجة الثقافة اليونانية العارمة فـــي الفكر العربي •

وهذه المواقف التي سوف نراها لا تعنى الا بالعقل من حيث هـــو غريزة تتصف بالاقتباس والتحليل والعطا ء، ولا تنفرد بالفيض والفعـــل والوجود القائم بذاته • وبمعنى آخر سيكون العقل الذي يوفق ابن تيمية بينه وبين النصوص ، هو العقل الذي لا يتجاوز في شططه حدود الشرع ويلتزم بمفاهيم الدين في فلكه •

ولا يعني هذا ان ابن تيمية عندما انكر عقل الفلاسفة ، قال بمبـــدأ العقل الديني الذي يرفض كل ما سوى الدين وانما ثقـــة شيخ الاسلام

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٦ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٤ •

المطلقة بمعتقده ، ووضوح الادلة والبراهين في القرآن والسنة عنده ، جعله يلتزم بأدلة الدين العقلية والنقلية ، طالما انه لا يثق بالعقل مجردا عن قيام التجربة الصادرة عن الممارسة بالحواس والعقل مشتركين •

فمن كان يلجأ الى العقل الديني دون سواه ، لا يحاول التقريب بين العقل والنقل بل يسلّط النقل ابدا على العقل ، ولكن ابن تيمية لم يسلط احد هذين العنصرين على الآخر بل يجاهد للتوفيق بينهما •

وقد رأينا في الفصل الخاص بالتجربة الحسية عنده مدى ارتباط العقل بالحواس لحصول المعرفة ، وسوف نرى مدى ارتباط العقل بالنصوص النقلية • ويتضح لنا هنا ان منهج ابن تيمية يدور ضمن ثلاثة محاور رئيسية تؤول كلها الى حماية العقيدة الدينية والدفاع عنها فالمحور الاول هو النقل ، والمحور الثاني هو العقل ، والثالث هو الحواس والتجربة الحسية مع العقل • ونلاحظ ان العقل هو القاسم الذي يشترك مع المحورين الآخرين في مجالهما المخصص للمعرفة •

فبالنسبة للعلوم النظرية غير الدينية يشترك العقل والحواس في ميدان التجربة والممارسة والتكرار لتمحيص الظواهر الطبيعية والقوانين العلمية وقد رأينا ذلك •

وبالنسبة للمعرفة الشرعية يجعل النصوص الدينية ـ بما تحتوي عليه من ادلة وبراهين ـ مشاركة للعقل في تحقيق العلوم الشرعية • ولعله من الصواب القول انه بنظر ابن تيمية لا يجاري التجربة والحواس في الثقة ، ويتفوق عليها الا صحيح المنقول • هذا الذي ضمنه رب العالمين الصدق والحقيقة •

وفيما يلي سوف ننتقل الى الناحية الثانية الايجابية التي تبين موقف ابن تيمية من العقل والنقل •

ثانيـا ـ البحث في الناحية الثانية من مفهوم العقل والنقل :

حاول ابن تيمية ان يوفق بين العقل والنقل وان يزيل ما بينهما من تعارض في الظاهر ، لان المنقول الصحيح عن الرسول ، والمعقول الصريح لا يتعارضان برأي ابن تيمية • ولا خلاف بين ما وصل اليه العقل السليم وبين ما ثبت نقله عن الرسول •

ويؤكد في مواضع كثيرة من كتبه انه بعد استقصاء وتفكير طويل وجد الاتفاق بين ما جاء به السمع عن الرسول ، وما وصل اليه العقل الصحيح •

وفي هذا يقول : « المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط • وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة ، شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع وهذا تأملته في مسائل الاصول الكبار ، كمسائل التوحيد ، والصفات ، ومسائل القدر والنبوات ، والمعاد وغير ذلك • ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يقال انه يخالفه ، اما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة • فلا يصلح ان يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف اذا خالفه صريح المعقول » (١) •

ومن هذا المعتقد كان ابن تيمية يتخذ من الكتاب والسنة حكما على جميع الاحكام الدينية الاعتقادية والعملية ، ويعتد بهما كمرجع يجب أن تلجأ اليه سائر الفرق التي تتنازع في شأن العقائد • ففي الكتاب من فنون

---

(١) إبن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥١ ج١ ، ص ٨٦ .

الادلة ومتنوع البراهين المجال الواسع للعقل يستطيع ان ينهل منها دون اي تعثر أو ريب • ويكفي ان يكون النص صحيحا عنده كي لا يعدل به شيئا آخر ، ولا يلتفت الى ما يعارضه من أقيسة نظريـــة او مكاشفات صوفية ، أو غير ذلك من طرق المعرفة •

والطريق الوحيد للوصول الى العلم اليقيني عند ابن تيمية ، هو ما جاء به الرسول لان الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعا •

ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية ، هو موافقته للنقل ، وكذلك صحة النقل وفساده يرتبط بصحة العقل وفساده فيقول :

« والقول كلما كان أفسد في الشرع ، كان أفسد في العقــل • فان الحق لا يتناقض والرسل انما أخبرت بحق • والله فطر عباده على معرفــة الحق ، والرسل انما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة » (١) •

وخلاصة القول : ان ابن تيمية يرى ان القرآن ، هو الامــام الذي يقتدى به ، وان الرجل لا يكون مؤمنا حتى يؤمن بجميع ما اخبر بــه الرسول ايمانا جازما ليس مشروطا بعدم المعارض ، وان لا يتكلم فــي الشيء من الدين الا تبعا لما جاء به الرسول •

وليس معنى هذا ان ابن تيمية يقدم الادلة السمعية على الادلــة العقلية للوصول الى معرفة الخالق واثبات اليقين في العقل • بل يعتقد أن للعقل قدرته على الادراك والتمييز ، وهو المرجع الاخير الــذي يدرك الحقائق الثابتة وهو كذلك أصل النقل فيقول في ذلــك : « اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو الظواهــر النقليــة ، والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهــو

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج١ ص ٨٢ •

محال ، لانه جمع بين النقيضين • واما ان يرادا جميعا ، واما ان يقدم السمع ، وهو محال ، لان العقل أصل النقل • فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه » (١) •

فما هو موقف ابن تيمية اذا تعارض النقل والعقل ؟

يقرر ابن تيمية ان هناك تعارضا بين الدليل العقلي والدليل السمعي، وان الجزم بتقديم الدليل العقلي فاسد بالضرورة ، ومخالف لما اتفق عليه العقلاء •

وعند حدوث هذا التعارض يكون جوابه من وجوه عديدة :

فاذا تعارض النقل والعقل ، وكان الاثنان قطعيين فلا يكون من تعارض بينهما لكون الاثنين قطعيين ، فهما ملتقيان حتما •

واما اذا كانا ظنيين ، فانه يقدم الراجح منهما على الآخر ، اذ يمكن ان يكون احدهما أكثر يقينا من الآخر ولو كان ظنيا •

واما اذا كانا ظنيين ، فانه يقدم الراجح منهما على الآخر ، اذ يمكن ان يكون احدهما اكثر يقينا من الآخر ولو كان ظنيا •

واما في الحالة الثالثة ، التي يكون فيها احدهما قطعيا والآخر ظنيا ، فالقطعي هو المقدم مطلقا • واذا افترضنا ان العقل كان قطعيا والنقل كان ظنيا ، فهل يقدمه ابن تيمية على النقل ؟

يجيب ابن تيمية بأنه يقدم العقل في هذه الحالة لا لكونه عقلا بل لكونه قطعيا • اذ انه مر معنا ان ابن تيمية لا يعطي العقل صفة الجوهر القائم بذاته والمميز عن غيره بالقوة والعظمة ، بل يصفه بالغريزة المستفيدة

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج١ ، ص ١ •

من الخبرات والتجارب •

ويعود ابن تيمية الى التأكيد ان تقديم الدليل العقلي بشكل مطلق دون العلم والتأكد من كونه قطعيا هو خطأ • كما لا يجوز ان يرجح الدليل العقلي على النقلي في حال كون الاثنين ظنيين ، بحجة ان العقلي يرجح لانه عقلي (١) •

ونرى من هذا انه يقدم الدليل العقلي تارة والسمعي أو العقلي تارة أخرى • فأيهما كان قطعيا قدمه ، اذ ان الغاية النهائية التي يرجوها من الادلة مهما كان نوعها هي (الحق الذي لا ريب فيه) وهو معرفة الله (٢) •

واذا كان العقل أصلا للنقل ، فانه ليس أصلا في ثبوته في نفس الامر ، وليس أصلا في العلم بصحة هذا النقل • فكم من الاشياء الثابتة في النفس ، تكون معلومة بدون الحاجة الى العقل ، وليس كل ما لا يعلم يكون منفيا لا وجود له •

فنحن لا نستطيع أن نجزم بعدم وجود نوع من المخلوقات لاننا لم نعلم بهذا الوجود ، أو لم نسمع عن هذه المخلوقات ولم نرها • ويقرر ابن تيمية ان (عدم العلم ليس علما بالعدم) (٣) • وهناك من الحقائق الثابتة لا ينفي ثبوتها عدم العلم بحقيقتها • ومن هذه الحقائق الثابتة ما أخبر به الرسول وما انزل اليه من عند الله • فسواء علمنا صدقه أو لم نعلم هو ثابت في نفس الامر ، وسواء علمنا ان محمدا هو رسول الله ، وما أخبر به هو الحق أو لم نعلم ، فان ثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٤٧ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٤٨ .
(٣) المرجع نفسه .

الرسول وما أخبر به ليس موقوفا على عقولنا ، او على الادلة التي نعلمها بعقولنا . ونفس الشيء ينطبق على صفات الله تعالى ، وما يستحقه من الاسماء ، فهو ثابت في حقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه .

من هذه النقطة ، نقطة ثبوت النقل في نفسه ، وغناه عن معرفتنا به لثبوته وعدم حاجته لاقرارنا به ليصير موجودا ، ينطلق ابن تيمية الى القول : ان العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولا مفيدا له صفة الكمال . لان العلم في الشرع مطابق للمعلوم المستغني عن العلم .

والشرع علم نظري ، والعلم النظري هو ما كان المعلوم فيه مفتقر في وجوده الى العلم به . ويضرب أمثلة على ذلك بوحدانية الله واسمائه وصفاته وصدق رسله وملائكته وكتبه ويقول : ان هذه المعلومات ثابتة سواء علمنا الوحدانية لله والصدق للرسل والوجود للملائكة والتنزيل للكتب ، أم لم نعلم ، فهي مستغنية عن علمنا بها . وهكذا الشرع المنزل من عند الله فهو ثابت في نفسه ، بدون علم عقولنا به ، ونحن بحاجة لنعلمه بعقولنا . واذا علمناه فان عقولنا تصبح عالمة به ، وبما تتضمنه . واذا لم نعلمه ، فان عقولنا تبقى ناقصة (١) .

ويقرر ان معرفة الشرع والنصوص انما تتم بأمرين : الاول هو امتناع وجود المعارض العقلي للنص القرآني . والثاني امتناع تقديم الادلة العقلية على النقلية . وقد اثبت فساد قانون الفلاسفة والمتكلمين وقال انهم صدوا عن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما اخبر به ، كما بين كيف ابتكروا قوانين فكرية فاسدة ، وجعلوها قضايا مسلمة ، وحاولوا الزام العقول بما يترتب على هذه القوانين والاوضاع الفكرية من نتائج

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٤٨ .

عوجاء تتوافق مع أهواء الفلاسفة .

مما مر معنا نستنتج ان ابن تيمية لم يكن عدوا للعقل بقدر مـا كان عدوا للفلسفة والفلاسفة ، وحاميا للعقل من زيف الفلسفـة وبدعهـا . فالفلسفة برأيه لا تصدر الا عن عقل مريض حاد عن طريق الحـق الـى الضلال .

ويوضح لنا ابن تيمية اسلوبه في دفع المعارض العقلي بقوله : (لمـا كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا يتم الا بدفـع المعارض العقلي ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الانبياء ، بينـا فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله ، وعن فهـم مـراد الرسول وتصديقه فيما اخبر به ، اذا كان اي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع اذا قدر ان المعارض العقلي ناقضه . بل يصير ذلك قدحا في الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه) (١) .

ويتحول ابن تيمية بعد ذلك الى تحديد معنى العقل ، ليثبت انه ليس الاصل في حصول المعرفة بالسمع ، وليس كذلك دليلا على صحة السمع والنصوص والنصوص والاخبار .

ويقسم العقل الى نوعين : الغريزة الموجودة في الانسان مع مـا تشمل عليه من علوم استفدناها بهذه الغريزة ، ثم العقل المرشد للسمع أو دليل السمع والمعرفة الحاصلة بالعقل .

ويقول عن الاول اي الغريزة ، انه يستحيل ان تكون هـي أصل معرفتنا بالسمع ، لان الغريزة ليست علما يتصور ان يعارض النقـل ، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحيـاة . فكيف يمكن ان تنافي

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٨ ـ ٩ .

السمع وهي شرط له ، فالغريزة كذلك شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال .

وبكل الاحوال لا يمكن للغريزة ان تعارض السمع أو النقل ، أو تكون الاصول في معرفتنا بهما .

ويقول عن النوع الثاني من العقل الذي هو دليل السمع ، وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل : ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا علي صحته ، لان المعارف العقلية كثيرة ومتشعبة . وان غاية العلم بصحة السمع تتوقف على الشيء الذي نعلم به صدق الرسول .

وليس باستطاعة كل العلوم العقلية ان تدلنا على الاثباتات المؤدية الى معرفة صدق الرسول ، بل ذلك يعلم بأن الله أرسله ، وتصديق الرسول يكون بالآيات (١) .

ويجزم ابن تيمية بأن تقديم العقل مطلقا هو خطأ وضلال ، كما يوجب تقديم الشرع على العقل اذا تعارضا . فان العقل مصدق للشرع بكل ما أتى به الشرع . والشرع غير مصدق للعقل في كل ما أخبر به . ولا العلم بصدق العلم موثوق على ما يخبر به (٢) .

ويفرق ابن تيمية بين الرسول وبين أصحاب العقول في العلوم ويقول : ان علم الرسل غير علم العلماء . فالرسل تكتسب العلم بالوحي من الله . اما العلماء فانهم يكتسبونه بالاجتهاد والاطلاع . وان من الناس من يستطيع ان يصير عالما بالصناعات العلمية والعملية ، والعلوم الاجتهادية كالطب وغيره . ولكن لا يمكن لمن لم يؤت رسالة النبي ان يصير نبيا . فالنبوة لا تنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، ولا تنال بالاكتساب

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٤٩ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٠ .

كما يقول الملحدون من الفلاسفة .

ويؤكد ابن تيمية ان هؤلاء الفلاسفة يعترفون بعلو منزلة النبي على منزلة أهل العلم . ويعترفون كذلك بأن الوصول الى النبوة اصعب بكثير من الوصول الى العلم بالصناعات والعلوم العقلية (١) . ومن هذا يصل الى انه من واجب الفلاسفة التسليم في النزاع الى من هو أعلم منهم بالامور .

ويضرب مثلا على هذا التسليم فيقول : اذا كان العقل يوجب على الانسان ان ينقاد لاوامر الطبيب ويتبع ما اخبره به من مقدرات من الاغذية والاشربة ، ويتبع كيفية استعمالها على وجه مخصوص ، مع ما في ذلك من الكلفة والالم ، وكل ذلك لان المريض يظن ان الطبيب أعلم منه، ويعتقد انه بتصديقه الطبيب يمكن ان يصل الى الشفاء والتخلص من الالم . ولكن الطبيب يخطىء ويصيب ويخطىء كثيرا ، ومن الناس من لا يشفى بما يصف الطبيب . بل قد يكون استعمال الدواء من أسباب الهلاك ، ومع هذا يقبل الدواء ويتبع أوامر الطبيب .

فكيف حال الخلق مع الرسل ؟ والرسل صادقون لا يجوز ان يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به . وكيف يجوز ان يعارض ما لم يخطىء قط بما لم يصب في معارضة له قط . ويصل ابن تيمية من هذا الى القول : بأن طاعة الرسل واجبة لانهم اعلم منا . وان صادف ان الظن والاجتهاد يخالفان ما اخبر به الانبياء ، فالانقياد للرسل لا للعقل الظنين (٢) .

والشرع من ناحية أخرى اذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ، ونسبه في ذلك الى الخطأ أو الغلط ، فان هذه المخالفة لا تكون

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٨٢ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٨٢ .

قدحا في العقل ، ولا قدحا في شهادة العقل بالشرع انه صادق مصدوق(١).

ويضيف ان تقديم الشرع على العقل أمر ممكن وواجب ، وكون الاشياء معلومة في العقل أو غير معلومة ، هي من الامور النسبية الاضافية . فان زيدا من الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلم غيره بعقله ، وقد يعلم الانسان شيئا في حال معينة بعقله ، ويجهل نفس الشيء في أحوال أخرى . وجميع المسائل التي يقال انه قد تعارض فيها العقل والشرع هي من المسائل التي اضطرب فيها العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على ان موجب العقل هو كذا أو كذا .

ولنأخذ مثلا . فان بعض العقلاء يقولون : ان العقل أثبت بهذا أو أوجب . ويقول البعض الآخر : ان العقل نفى هذا أو احاله أو منع منه . وهكذا يؤول الامر بين العقلاءا لى التنازع فيما بينهم ولو في قضية واحدة . فاذا قال بعضهم ان حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع . فان البعض الآخر من العقلاء يخالفهم ويقول : ان ذلك ممكن ، والامثلة كثيرة من هذا النوع (٢) لهذا لا يجوز مطلقا تقديم العقل على الشرع .

واذا حصل ان قدمنا العقل ، وكانت العقول مختلفة فيما بينها اشد الاختلاف ومضطربة اكبر الاضطراب وغير متقاربة ولا منسجمة ، فاننا نصل بالضرورة الى امر لا مجال الى ثبوته ومعرفته ، ولا الى اتفاق الناس عليه . اما اذا قدمنا الشرع على العقل ، فاننا نرتكز في ذلك على التسليم بأن الشرع هو في نفسه قول الصادق . وهذه صفة لازمة له ولا تختلف باختلاف احوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ورد الناس اليه ممكن . ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع الى الكتاب والسنّة ، كما قال تعالى : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » . (٣) وهذا

---

(١) المرجع نفسه : ص ٨٣ .

(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٨٥ .

(٣) المرجع نفسه .

يوجب تقديم السمع وبالتالي الشرع .

ولا ريب ان بعض الناس ، قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره ، وقد يصعب عليه شرح هذه المعلومات لغيره . ولكن ما يعلمه صريح العقل ، لا يمكن ان يعارضه الشرع ابدا ، ولا المنقول الصحيح يعارضه معقول صريح .

ويقول : ان الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول . اي انهم لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل بما يعجز العقل عن معرفته . وهم ، اي الرسل ، يوضحون للخلق طريق الايمان الصحيح وينيرون سبلهم المظلمة ، بما لم تعرفه عقولهم ولم تدركه من قبل . (١)

وان كان ابن تيمية فيما مر معنا يوجب تقديم الشرع على العقل ، وكانت ثقته بالشرع تنبع من استناد هذا الاخير الى القول الصادق عن النبي ، فانه سوف يتجه نحو التحقق من صحة ما ورد به الشرع . ويتأكد من عدم مخالفته لصريح العقل . وبالتالي سوف يتفحص الحديث ليقف على صحة اسناده ومدى قوته وضعفه . فهو لا يقبل حديثا وقع عليه كيفما اتفق ، بل يسعى وراء حقيقة هذا الحديث قبل ان يتخذ منه دليلا بمقابل العقل .

من ذلك نفهم ان ابن تيمية لم يهمل العقل ، ولا الفكر في دراساته . ولم يخمد هذه الجذوة في الانسان . ولو لم يركن للعقل لقبل كل الاحاديث والنصوص ، دون امعان نظر او روية وتحقق . وعند ذلك فقط نقول عنه انه عدو العقل . وكل ما في الامر انه لم يجعل العقل حاكما على النصوص القرآنية ، او الاحاديث النبوية الصحية . واراده ان يكون في

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٨٦ .

مدار الشريعة كتابها المقدس وسنّة رسولها الصحيحة • وبهذا لا يمكن ان يقع التعارض بين العقل والنقل • وخير مصداق لهذا القول ما قاله بنفسه : « ونحن لم ندع ان ادلة العقل باطلة ، ولا ان ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا انه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه » (١) •

ويثبت بعد ذلك ان معارضة الدليل العقلي للسمع لا تشكل دليلا صحيحا يدعم حجة العقل ، بل هي في نفس الوقت دليل باطل • ونفس الشيء بالنسبة للدليل السمعي ، فان مجرد معارضة الدليل السمعي للعقل ليست دليلا صحيحا ضد العقل •

انما ينظر ابن تيمية الى دلالة الدليل سواء كان عقليا او سمعيا ، وينظر الى قطعية الدليل • فان كان الدليل العقلي قطعيا ، لا يجوز أن يعارضه معارض • وان كان الدليل السمعي قطعيا لا يجوز أيضا ان يعارضه معارض • وهنا يؤكد ابن تيمية موقفه من الحق اينما كان • فيقول : « ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلا في نفس الامر ، بل هو باطل • وهكذا ما عارضه الدليل السمعي فليس هو دليلا في نفس الامر ، بل هو باطل • فحينئذ يرجع الامر الى ان ينظر في دلالة الدليل ، سواء كان سمعيا او عقليا • فان كان دليلا قطعيا لم يجز ان يعارضه شيء • وهذا هو الحق » (٢) •

٣ ـ انواع الادلة وتطبيق اسلوب التخلية والتحلية (٣) :

والادلة العقلية عند ابن تيمية نوعان : دليل حق • ودليل باطل •

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١١٢ •
(٢) المرجع نفسه •
(٣) التخلية تعني الاخلاء والتفريغ والتحلية هي العطاء والازكاء بالعلوم •

وهذا ما يتفق عليه جميع العقلاء • فان من الناس من يدخل الباطل تحت اسم الدليل العقلي ليثبت به زورا • والادلة العقلية المناقضة لما جاء به الرسول الكريم هي من هذا القبيل ، اي من الادلة العقلية الباطلة • وهناك من الادلة العقلية التي تدل على صدق الرسول ، لا يمكن ان يناقضها دليل عقلي حق • والدليل المناقض لهذه الادلة هو حتما دليل باطل (١) •

ولكن لنا ان نسأل كيف يعلم ابن تيمية ان هذه الادلة باطلة ؟ ألانها تعارض الشرع والسمع فقط ؟ ام لان العقل البشري يدرك بطلان هذه الادلة ؟ فان كان العقل هو الذي يدرك بطلان الادلة ، فانه يصبح في مرتبة الحكم وتصبح الاولوية للعقل ، ويتعين علينا تقديمه على السمع •

ويجيب ابن تيمية على ذلك : بأن العلم ببطلان الادلة ، أو صحتها لا يعود لشيء من ذلك • ويشرح فكرته بالنسبة للادلة موضحا ، بأن أهل الحق لا يطعنون في جنس الادلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته • وانما يطعنون فيما يدعي المعارض انه يخالف الكتاب والسنة • وكل الادلة التي تخالف الكتاب والسنة ، هي أدلة يستطيع العقل ان يقدح فيها بسهولة • وكل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده • واذا لم يكن الدليل العقلي معارضا للعقل ، ولم يعلم فساد هذا الدليل به ، فلا يجوز ان يعارض به عقل ولا شرع • ومن يتأمل يجد في المعقولات الكثير مما يخالف الشرع (٢) •

من هذا نستدل على ان مفهوم العقل عند ابن تيمية ، هو مفهوم لا يدعو للثقة بالعقل من جهة ، كما انه يؤكد الثقة به من جهة أخرى • وهذا

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ج١ ص ١١٣ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١١٥ .

واضح كما مر معنا قوله : « ان كثيرا من الناس يدخلون في مسمى الدليل العقلي ما هو حق وباطل » .

ونحن بدورنا نستطيع ان نؤكد ما ذهب اليه ابـن تيمية بقولنا : ان العقل يحتوي على الافكار الخاطئة والافكار الصائبة ، وليس كل مـا نستدل به على شيء هو من الادلة الصائبة . وذلك ما نـراه جليا فـي تناقض الافكار وعدم تجانسها عند سائر أهل العلم ، وفي أي مجتمع من المجتمعات .

فاذا كان الانسان يحمل الفكرة الصحيحة والمغلوطة ، ويحمل المبدأ ونقيضه ، ويحمل فكرة الخير والشر في آن واحد ، فاننـا نجـد أنفسنا بحاجة الى التأمـل والتعمق في مضامين العقـل ، لاستخراج الصواب وتوضيحه . وهذا ما يدعو اليه ابن تيمية عندما يقول : ومن تأمل وجـد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول (١) .

فالعقل الذي يدعو اليه ابن تيمية ، هو العقل الذي يتأمل ويجـد الصواب .

وهو العقل الـذي يبين بواسطته فساد الحجـج وتناقضها ويؤدي بالنهاية الى اليقين . وسواء حصل الدليل عن طريق السمع او عـن طريق العقل ؛ فالمهم هو صحة الدليل والوصول الى الغاية التي يصبو اليها ابن تيمية ، وهي الحقيقة .

والصفة التي يتصف بها الدليل من عقلية او سمعية ، ليست صفـة تقتضي المدح ولا الذم بهذا الدليل . وانما وصفت هذه الصفة لمعرفـة الطريق الذي حصل به العلم . أهو عن طريق السمع ام عن طريق العقل .

---

(١) المرجع نفسه .

ويؤكد هنا ان العقل يشترك مع ثلاثة أنواع من الادلـــة وهـــي : السمعية والعقلية والنقلية . ولا بد مع هذه الادلة من العقـــل . باستثناء النوع الرابع من الادلة وهو الدليل الشرعي . فهـــذا الدليل لا يقابـــل بالعقل ، وانما يقابل بالبدعة . اذ البدعـــة تقابل الشرعـــة فنقول : دليـــل شرعي . ودليل بدعي . وكون الدليل شرعيا هي صفة مدح له . وكونـــه بدعيا صفة ذم له (١) .

وهنا لا يرى ابن تيمية مجالا للعقل مع الشرع ، لان العقل ليس ضد الشرع او مقابلا له ، وانما البدعة هي ما يقابله (٢) . وعدم دخول العقل في مجال الشرع يفسره ابن تيمية : في ان الدليل متى كان شرعيا معناه ان الشرع أثبته ودل عليه . وبالتالي فهو معلوم بالعقل ، وقـــد اذن الشرع فيه ، والا لما كان شرعيا (٣) .

وينتقل بعد ذلك الى الدليل الشرعي ويقسمه الـــى قسمين : سمعي وعقلي .

أما السمعي : فهو الدليل الشرعي الذي لا يعلم الا بمجرد اخبـــار الرسول . فانه اذا أخبر به ، وكان لا يعلم الا بخبره كان ذلـــك شرعيـــا سمعيـــا .

وأما العقلي : فيقول ، يكون معلوما بالعقل . ولكـــن الشرع نبـــه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا (٤) . وهـــذا كالادلة التي نبـــه الله تعالى عليها في كتابه العزيز من الامثال المضروبة الدالة على توحيده وصدق

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١١٦ .
(٢) البدعة ضد الشرعة وهي الاختلاق والاتيان بما لا يتفق مع العقيدة
(٣) ابن تيمية : الموافقة ج ١ ، ص ١١٧ .
(٤) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١١٧ .

رسوله • فتلك أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل ، وهي براهين ومقاييس عقلية ، ومع ذلك فهي شرعية •

وفي رأي ابن تيمية : ان الادلة العقلية التي يعارضون بها الكتاب والسنة ، مبنية على أقوال مشتبهة مجملة ، وتحتمل معاني متعددة ، كما تحمل في طياتها من الاشتباه لفظا ومعنى ، ما يترك للبعض فرصة تناولها لحق وباطل •

فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل ، وذلك لاجل الاشتباه والالتباس • وبهذا الاسلوب يستطيعون معارضة نصوص الانبياء ، وهكذا ضلت الامم السابقة ، ونشأت البدع • والبدعة ان كانت باطلا محضا لظهرت لجميع الناس ورفضت • ولو كانت حقا محضا لا تشوبها شائبة لكانت موافقة للسنة ولا تناقض فيها • انما بقيت البدعة تحمل وجهين في ذات الوقت ، وجه حق ووجه باطل (١) • لهذا تنازع الناس في كثير من الامور ونشأ عن هذا النزاع خلاف تطور الى انقسامات ومذاهب وفرق •

واذ نوجز موقف الشيخ من العقل والشرع نقول : انه أمر الناس بالاعتصام بحبل الشرع : الكتاب والسنة النبوية الشريفة • وهذا واجب مطلق • وكل من دعا الى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله ، فقد دعا الى بدعة وضلالة • ويشبه الشريعة بسفينة نوح فمن قصر عنها فاتته فرص النجاة ويقول : (الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق) (٢) •

ولا تعارض بالنهاية بين العقل والشرع • أو بين صريح المعقول

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٢٣ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٢ .

وصحيح المنقول .

وهكذا نجد منهجا واحدا عند ابن تيمية ، وهو دعم الحجج بالقرآن والسنة ثم تقريبهما بالعقل . فاستخدامه العقل كان للتقريب والتزكية ، لا للاهتداء .

وابن تيمية في منهجه العام ، لا يثق بالعقل ثقة مطلقة ، وخصوصا في مقدمات الحكم على العقائد والاحكام ، من حيث صحتها وعدم صحتها ، في متشابهات الامور . لذلك نراه يأخذ على الفلاسفة ، ومن سايرهم ، طريقتهم في التفكير ومقدماتهم التي يبنون عليها النتائج . فهو يرى ان القرآن والسنة قد أشارا الى المقدمات الفعلية التي تهدي الى سواء السبيل ، وان ضلال العقل هو في ما يخترعه اولئك الفلاسفة في استخراج العقائد والحكم عليها ويقول :

« بينا ان دلالة الكتاب والسنة ، على أصول الدين ليست بمجرد الخبر ، كما تظنه طائفة من الغالطين ، من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية ، وغيرهم . بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم الى البراهين ، والادلة المبينة لاصول الدين . وهؤلاء الغالطون أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية » (١) .

يتبين من هذا ، ان العقل لا يستقيم ادراكه في الوصول منفردا الى حقائق الدين ، بل لا بد من النقل . وهو لا يهمل العقل ، يطلبه ولكن ليكون تابعا لا متبوعا ، ومحكوما بالقرآن ومقدماته في الاستدلال وليس حاكما على أدلة القرآن ومنهاج القرآن . واذا أصبح العقل حاكما على النصوص ، فيكون قد خرج عن حدوده وتجاوز قدره ولم يصل الى

---

(١) ابن تيمية : رسالة معراج الوصول في مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ١٨٣ .

هدفه . ولذلك تحير الفلاسفة ، ومن نهج منهجهم ، ولم يصلوا بالعقل الى ما وراء المادة . واذا شاءوا الوصول الى ما وراء المادة فانه لا بد لهم من مرشد من الدين والنصوص والنقل عن منزل الشرائع السماوية . فان الله وحده هو العليم بكل شيء ، ولا يمكن للانسان أن يصل الى ذلك الادراك .

ولتركيز المعرفة وارشاد العقول الى الحقائق الثابتة ، كان ابن تيمية يتخذ آيات من القرآن كأدلة شرعية ليبين بها فساد الادلة العقلية ، ويبرهن انها هي وحدها التي تستند الى العقل الصحيح ، وليس ما توهموه من أدلتهم التي تناقض ذلك العقل . وهذه الادلة الشرعية القرآنية هي سلاحه في مقارعة الخصوم ومنهجه عندما يوضح لهم الحق ويبين فساد معتقداتهم ، يلجأ الى تنويرهم بالمعرفة الحقيقية الثابتة ، فيدور في محاورة المعارضين بين السلب والايجاب . أو بين ما يسمونه بالتخلية والتحلية في الوصول الى المعرفة وايضاح طريق الهدى . فالناحية السلبية أو التخلية في هذا المنهج هي استعماله لنوعين من الادلة القرآنية : الادلة المجملة والادلة المفصلة . ويسوق هذه الادلة لتفريغ الاذهان من محتواها المشوش ، او لتخليتها من ضلالها .

وقد استعمل هذين النوعين من الادلة لغايتين مختلفتين . فاستعمل الاولى أو الادلة المجملة لمن لم يتمكن الضلال بعد من نفسه ، وكان في مرحلة من التردد والقابلية للعودة الى الصواب . واستعمل الثانية . أو الادلة المفصلة لبيان فساد المعارض العقلي لمن استحوذ ضلال الفلاسفة والكلام على عقله . وبالادلة المفصلة يعتقد انه يستطيع الغوص الى أعماق التفكير الانساني ، وتغليب المعتقدات وفحص مدى ثبوتها أو تزعزها ، ومجابهة التعقيدات الصعبة في الاذهان ، بأدلة معقدة شاملة ودامغة . حتى اذا اطمأن الى خلو القلب من مرضه ، وخلو العقل من شوائبه ، لجأ

الى الجانب الثاني من منهجه ، وهو الجانب الايجابي • او جانب تحلية العقل وبيان الحق من الكتاب والسنة ، وتوضيح يقينية الادلة السمعية • فكأنه لا يستطيع نشر عمله الا بعد أن يفرغ القلوب والعقول من المعتقدات التي تفسدها ، ثم يعمد باسلوبه الى ملء هذه العقول بالمعلومات الحقيقية النظيفة • وكأن هذه العلوم لا تدخل على فساد ، ولا تستقر في قلب يرفض الانصياع للحق والصواب •

ويضرب لنا ابن تيمية مثلا يوضح فيه الغاية من هذا المنهج ، برجل مريض به اخلاط فاسدة ، تمنع انتفاعه بالغذاء والدواء • فلا بد من اخلاء هذا الجسم من أخلاطه الفاسدة ، ثم اعطائه الدواء والغذاء اللازمين لشفائه • ويقول « كذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها • أو نفي عموم خلقه لكل شيء وأمره ونهيه ، او امتناع المعاد أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة الا مع بيان فساد ذلك المعارض » (١) •

وخلاصة القول ان ابن تيمية ، يرى ان القرآن هو الذي يجب أن نقتدي به ، وان الرجل لا يكون مؤمنا حتى يؤمن بجميع أخبار الرسول • وهذا الايمان يجب ان يكون جازما وليس مشروطا بعدم المعارض وان لا يتكلم في الشيء من الدين الا تبعا لذلك • واذا أراد الانسان معرفة شيء من الدين والكلام فيه ، نظر فيما قاله الله ورسوله ، فمنه يتعلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل •

بهذا نكون قد وقفنا على أهم نظريات ابن تيمية في مفهوم العقل والنقل والتوفيق بينهما • ويبقى بعد هذا ان نأتي الى دراسة سريعة للتأويل عند ابن تيمية للعلاقة التي تربط موضوع العقل والنقل ،

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٩ •

بموضوع التأويل الذي كان بمثابة ركيزة مهمة عند كثير من فلاسفة الاسلام وفي مختلف علومهم •

* * *

٤ ـ التأويل :

هو فن من فنون الموافقة بين العقل والنقل ، وقد ساد هذا الفن خصوصا عند المعتزلة والمتصوفة ، وعند بعض رجال الاشاعرة ، الذين جاهدوا لتكون النصوص متفقة مع ما يرونه من حقائق ، أدى اليها النظر العقلي •

وقد كان التأويل في بعض الاحيان من أهم عناصر منهج الفلاسفة في البحث • كما كان عند الغزالي الذي وضع قانونا للتأويل • وذلك ليكون التزامه بهذا القانون حائلا دون الغلو في تأويل النصوص (١) •

واذا كان التأويل من عناصر منهج الغزالي في البحث • فلانه كان فيلسوفا ومتكلما ومتصوفا معا ، فهل كان الامر كذلك بالنسبة لابن تيمية ؟ وهل كان من عناصر منهجه في البحث تأويل ما لا يتفق ونظر العقل من النصوص ؟ ذلك ما سنعرفه •

اذا كان الهدف من التأويل عند من مر ذكرهم هو ازالة التعارض الظاهر للنصوص مع النظر العقلي ، وبالتالي العمل على الموافقة بينهما ، فان ابن تيمية يختلف عنهم اختلافا كبيرا في منهجه القائم على الموافقة بين العقل والنقل • وان كان متفقا معهم في الظاهر أو في التسمية •

وأوجه الاختلاف تكمن في ان المؤولين يفترضون أولا تعارض النقل

---

(١) محمد موسى : بين الدين والفلسفة ، طبع دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ ، ص ١١١ •

والعقل • وبعد ذلك يؤولون الالفاظ ، ويقلبون المعاني ، لتتفق مع نظرياتهم العقلية الفلسفية • فهم بهذا يسلمون بنظريات العقل ويثقون بمبادئه • ثم يصيغون النصوص وفق هذه المبادىء • او انهم يحولون النصوص الى ما يوافق معتقداتهم •

وقد أشار الى ذلك ابن تيمية عندما قال : « اما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم اليه طائفة منهم ابو حامد ، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص اشكلت على السائل كالمسائل التي سأله عنها القاضي ابو بكر بن العربي ، وخالفه القاضي ابو بكر في كثير من تلك الاجوبة وكان يقول : « شيخنا ابو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد ان يخرج منهم فما قدر » (١) •

ثم يقول ان ابن العربي هذا وضع قانونا آخر مبنيا على طريقة ابي المعالي ومن قبله ، كالقاضي ابي بكر الباقلاني •

ويصف العمل بهذا القانون فيقول : « مثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء ، يضع كل فريق لنفسه قانونا فيما جاءت به الانبياء عن الله • فيجعلون الاصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا ان عقولهم عرفته • ويجعلون ما جاءت به الانبياء تبعا له فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه » (٢) •

أما ابن تيمية فلا يسلم مطلقا بتعارض قائم بين النقل والعقل • فلا تعارض عنده بين ما وصل اليه العقل السليم ، وبين ما ثبت نقله عن

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٢ (وأبو بكر بن العربي) هو تلميذ الغزالي وفي رواية اخرى قال عن استاذه (شيخنا ابو حامد بلع الفلاسفة وأراد ان يتقيأهم فما استطاع) انظر محمد رشاد سالم في (مقارنة بين الغزالي وابن تيمية) ص ٩ — ١٠ طبعة بيروت ١٩٧٥ م •

(٢) المرجع نفسه •

الرسول بطريق صحيح . والموافقة بين النقل والعقل قائمة على ابانة الادلة العقلية في القرآن ، واظهار الآيات المدللة على الموافقة بين الاثنين .

وقد رأينا ان ابن تيمية وقف من العقل موقفا معتدلا . فلا هو يسلم بكل ما جاء بـه العقل لأن العقول تخطـىء وتصيب ، ولا يسلم أيضـا بالادلة غير القطعية مـن الاحاديث الموضوعة أو المدسوسة للتضليل بـين الصحيح من أحاديث النبي .

ويرى ان الدليل القطعي في القرآن واضح لا يلزمـه نظـر عقلي للاقتناع بصحته ، وبالتالي ، يكون العقل تابعا لهذا الدليل مسترشدا بـه لا يضل ولا يتيه .

ونستطيع القول ان أصحاب التأويل كانوا يعتقدون ثم يستدلون ، اما هو فكان يستدل اولا ثم يعتقد ثانيا ، ما أداه اليه الدليل النصي .

ولم تعرض مشكلة تأويل بعض الآيات القرآنية والاحاديث لابـن تيمية ، وانما هو الذي رأى ضروريا ان يعرض لها . وذلك حتى يدفع عن النصوص عادية المؤولين ، الذين أسرفوا في التأويل حتى الشطط .

أ ـ التأويل عند السلف والمتكلمين :

ويفرق الشيخ بين التأويل في عرف السلف وبينـه عنـد المتكلمين ، وبخاصة المعتزلة منهم والفلاسفة والمتصوفة .

فالتأويل عند رجال السلف هو التفسير ، وبيان المـراد مـن النص القرآني أو نصوص الحديث ، وهو تأويل مقبول لان الصحابـة والتابعين كانوا على علم بتأويل القرآن الذي فهموه وفسروه كلـه ، ولا يجـوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن ، لان الله أمرنا ان نتدبر القرآن وان نفهمه . والرسول لم يترك هذا من غير بيان للصحابة ، اللهـم

الا ان يقال ان الرسول كان لا يعلم معاني القرآن الذي أنزل عليه ، او كان يعلمها ولم يبلغها كلها مع انه مأمور من الله بالتبليغ ، وكل ذلك غير معقول ولا مقبول .

وأما النوع الآخر من التأويل ، الذي قال به كثير من الفلاسفة المسلمين والمتصوفة ، ورجال علم الكلام ، فهو أمر آخر غير النوع الاول. انه في اصطلاحهم الخاص كما يذكر ابن تيمية نفسه « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه ، المفهوم منه الى معنى آخر يخالف ذلك » (١) .

وهذا ضرب من التأويل لم يغب عن الرسول ، فانه نفسه بين ، في كل موضع يجب فيه ترك المعنى الظاهري الى المعنى الآخر المراد باللفظ وذلك لانه (لا يجوز عليه ان يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق . ولا يجوز ان يريد من الخلق ان يفهموا من كلامه ، ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه) الى آخر قول ابن تيمية (٢) .

ويقول الشيخ ان في معالجة نصوص الانبياء عند الفلاسفة طريقتين : طريقة التبديل وطريقة التجهيل . اما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخييل ، وأهل التحريف والتأويل (٣) .

ويشرح أقوال أهل التحريف والتأويل ويقول عنهم انهم يجتهدون في تأويل أقوال الانبياء الى ما يوافق آراءهم بشتى أنواع التأويلات ، ويخرجون اللغة عن طريقتها المعروفة ويستعينون بغرائب المجازات والاستعارات . ثم ان عقلاء المؤولين يعلمون ان أكثر ما يتأولونه لا يطابق المعنى الذي يريده الانبياء من كلامهم . ويحملون الكلام أحيانا ما ليس

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٠ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣ .

يقصد به • وقد يكون تأويلهم من باب دفع المعارض ، وحمل اللفظ على ما يمكن ان يريده متكلم بلفظه لا مرادا لمتكلم به •

ويرى ابن تيمية ان التأويل الذي لا يقصد به بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه ، هو تأويل كاذب • لذلك كان أكثر المؤولين برأيه لا يجزمون بالتأويل بل يقولون : يجوز ان يراد كذا • وغاية ما معهم امكان احتمال اللفظ (١) •

ويصل بعد ذلك الى المراد من لفظ التأويل في القرآن فيقول : « ان لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الامر اليه • وان كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر • كما يراد به تفسير الكلام وبيان معناه ، وان كان موافقا له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره • ويراد به أيضا صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك (٢) •

ويجد ابن تيمية ان لفظ التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى المرجوح ، انما يوجد في كلام بعض المتأخرين • أما الصحابة والتابعون لهم وسائر أئمة المسلمين وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل المعنى الاول والثاني • اي ما يؤول الامر اليه وان كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ، وهذا هو المعنى الاول • أما المعنى الثاني للتأويل فهو تفسير الكلام وبيان معناه وان كان موافقا له •

فالتأويل بهذا المعنى هو ما ارتضاه السلف وارتضاه ابن تيمية وأقره • أما غير ذلك من أنواع التأويلات فما هي الا من أنواع الضلالات

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤ .

(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٥ .

والتجهيلات (١) .

واذا كان بعض الناس لم يعلم ولم يفهم ما أراد النبي من كلامه ، وبعض الناس لم يسمع كثيرا مما قاله الرسول أو يشتبه عليه ما أراده . فان هذا لا يدل على نقص في كلام الانبياء ورسالاتهم . فكلام النبي محكم ومقرون بما يبين مراده ، وأهل العلم يعلمون قول النبي ، ويميزون بين النقل الصحيح والنقل الكاذب . كما انهم يعرفون ان الله تعالى أمر رسوله بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه . فلا بد ان يكون قد بلغ بلاغا مبينا ، ولا يكون بيانه ملتبسا ولا مدلسا . وليس من حاجة الى التأويلات وتحميل الكلام غير ما يقصد به (٢) .

أما عن الآيات القرآنية التي ذكر الله فيها انها متشابهات لا يعلم تأويلها الا الله ، يقول ابن تيمية : ان الله تعالى نفى عن غيره علم تأويلها لا علم تفسيرها ومعناها . فانه لما سئل الامام مالك عن قول الله تعالى : الرحمن على العرش استوى . كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم . والكيف مجهول . والايمان به واجب . والسؤال عنه بدعة » (٣) . فبين ان معنى الاستواء معلوم ، وان كيفية الاستواء مجهولة . فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه الا الله . وأما ما يعلم من الاستواء وغيره ، فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله . والله تعالى أمرنا ان تتدبر القرآن . وأخبر انه أنزله لنعقله . ولا يكون التدبر والتعقل الا لكلام بين المتكلم مراده به . واما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها . فهذا لا يمكن ان يفهم ولا ان يعقل .

---

(١) المرجع نفسه .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٦٨ .
(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

والخلاصة ، فان عامة الذين يزعمون ان كلام الله يحتمل وجوها كثيرة ، فان كلامهم باطل برأي ابن تيمية ، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات . ويغالط القائلين بأن كلمة استوى تحتمل خمسة عشر وجها أو أقل أو أكثر . ويبين ان القول (استوى على كذا) له معنى . والقول (استوى الى كذا) له معنى آخر . والقول (استوى وكذا) له معنى . والقول (استوى) بدون حرف يتصل به له أيضا معنى مختلف .

ويؤكد ان المعاني تتنوع بتنوع ما يتصل بها من الحروف والصلات . كحرف الاستعلاء ، والغاية ، وواو الجمع ، أو ترك تلك الصلات . كما يبين ان كلام الله مبين غاية البيان فيه الكشف والايضاح ولا حاجة بنا الى تأويله (١) . وأخبار الرسول الكريم هي صادقة ، ولا يقوم دليل عقلي على نقضها . ولا يمكن تأويل ما جاء به الانبياء لانه قد علم بالاضطرار مرداهم . وليس في تأويل ذلك الا التكذيب المحض للرسل . كما يستحيل أن يضمر الانبياء خلاف ما جاءوا به من التعاليم . وليس في العقل ما ينافي ذلك ، بل كل ما ينافيه فهو فاسد يعلم فساده بصريح العقل (٢) .

ونقرر بعد ذلك ، ان ابن تيمية ، لم ير ان هناك مشكلة اسمها مشكلة التأويل تتطلب حلالها . ولم ير ان يقوم منهجه في البحث للوصول الى الحق على التأويل الذي أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة ، لانه لا يرى تعارضا مطلقا بين النقل الصحيح وطريق العقل الصريح . والمنقول الذي يخالف العقل ، لا يكون الا حديثا موضوعا أو نصا لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه . وعلى فرض وجود تعارض بين

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٦٩ .
(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج ١ ، ص ٢٦٠ .

العقل والنص ، يجب ترجيح الاخذ بالنص الثابت عن الانبياء ، على ما يؤدي اليه العقل والاستدلال •

ب ـ التأويل بدعة :

يعتقد ابن تيمية ان التأويل المبني على المجاز ، والذي يدفع الى الاعتقاد بالباطل هو بدعة لا حاجة للدين بها ولا يمكن قبولها • والتأويل عنده عين الضلال والانحراف عن طريق السنة والعقيدة الصحيحة • ونفس الموقف وقفه مالك والسلف من هذا التأويل عندما أجاب على سؤال عن الاستواء ، كيف هو ؟ قال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة • وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله : على الرسول البلاغ وعلينا الايمان (١) •

وعن التأويل المجازي ، يضرب لنا مثلا بالخطيب الذي اذا أراد أن يتكلم بالمجاز ، فهو قادر على احاطتنا بأنه يقصد مجازا لا حقيقة ، وهذا باستطاعة المتكلم • وان لم يكن باستطاعته توضيح عبارته دون ان يضيع الناس بها ، فلا يكون قادرا على الكلام ، بل فيه نقص وعيب • لذلك لا يمكن ان يكون كلام الله مجازيا • يدفع الى الاعتقاد بالباطل • كما لا يمكن ان يكون كلام الرسول مجازيا لنفس السبب ويقول : « فانه من المعلوم باتفاق العقلاء ، ان المخاطب المبين ، اذا تكلم بمجاز فلا بد ان يقرن بخطابه ما يدل على ارادة المعنى المجازي • فاذا كان الرسول المبلغ ، يعلم ان المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه ، كان عليه ان يقرن بخطابه ما يصرف الناس عن فهم المعنى الذي لم يرده » (٢) •

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٦٢ •
(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ، ج ١ ، ص ١٩٦ •

ويحذر ابن تيمية الناس من مماشاة الذين وقعت لهم شبهات وبدع فضلوا بها • ثم يدعو الى وجوب كشف ضلال هؤلاء المتفلسفة ، بعـدم تصديقهم وموافقتهم على لفظ مجمل ، حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده• فان الكلام يجب ان يكون في المعاني العقلية المبينة ، لا في معان مشتبهـة بألفاظ مجملة • ويرى ان كل تأويل يريد معنى صحيحا ، ويكون موافقـا لقول النبي يكون حقا • وكل تأويل يريد معنى مخالفا لقول النبي يكون باطـلا (١) •

ينتهي بنا البحث الى نتيجة ، وهي ان مشكلة التأويل لم تعرض لابن تيمية • ولم يجد من الآيات والنصوص ما يضطر معها الـى الاستعانـة بالتأويل • وانما هو الذي عرض مشكلة التأويل ليفندها ، ويبين مغالطـة المشتغلين بها ، ومباينتهم لاصول التفسير الصحيح وفهم النصوص • كما نصل الى نتيجة أخرى ، وهي ان التأويل ليس من عناصر منهج ابن تيمية ، ذلك المنهج الذي اتبعه بأمانة في بحوثه ومناظراته •

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ص ١٨٢ .

الباب الرابع

الفصل الأول : منهج ابن تيمية في الاستدلال

الفصل الثاني : حول منهجه في العلوم الدينية

الفصل الثالث : أصول الفقه عند ابن تيمية

الفصل الرابع : في فقه ابن تيمية ومنهجه

الفصل الأول

منهج ابن تيمية في الاستدلال

تمهيـــــد :

قد يكون الاستدلال عند ابن تيمية جانبا مـــن الجوانب المهمـــة والقيمة في دراسة منهجه ، لانه وسيلة الفكر وقاعدته الثابتة لكشف باب العلم والمعرفة .

ولكن يجب ان نذكر ان لهذا الاستدلال سمة لها أهميـــة قصوى بالنسبة للبحث في هذا الميدان . وهذه السمة الظاهرة في هــذا المنهــج ، والمميزة له عن سائر مناهج البحث في طرق الاستدلال ، هي السمة الدينية التي صيغ بها استدلالاته ؛ وعبر بواسطتها عن الاهداف الحقيقية مـــن انشاء نهجه ،واستخرج الادلة من القرآن والسنة ليثبت دعائـــم هـــذه العقيـــدة .

ويجدر بنا ان نبين ان ابن تيمية انما هدف اولا واخيرا الى الدفـــاع عن الدين وصون شرائعه ، عندما وضع الادلة العقلية مـــن الـــدين نفسه حينا ، والادلة النقلية من النصوص والآيات في اغلب الاحيان .

ولا يستطيع احد ان ينكر ان ابن تيمية استخرج ادلته من مصادرها المعروفة ، وواجه بها تيار المنطق اليوناني العارم في عالم المسلمين ، لابعـــاد خطر التفلسف عن الدين .

ونحن اذ نجد بين ايدينا هذا المنهج الاستدلالي بمحاذاة منهج اليونان ، لا يسعنا الا الاهتمام به اهتماما يوازي القيمة الاصيلة التي وجدت مع هذا الاثر .

ولكن يحق لنا التنبيه بأن استخراج مناهج السابقين كابن تيمية ، بصيغتها الحالية الدينية لا يفيدنا في تطبيقه على العلوم العصرية المعقدة . وكل ما يهمنا هو البحث عن الاستدلالات والاقيسة ــ ولو كانت موضوعة في قوالب دينية هادفة ــ وتجريدها تجريدا يجعلها من النظم العقلية الصالحة للتطبيق في الامور الدينية وغير الدينية ، وفي العلوم على السواء. وسوف يأتي الكلام على هذا المنهج فيما يلي :

أولا ــ الاستدلال من القرآن وتعريف الميزان :

بعد ان نقد ابن تيمية مجمل المنطق الارسطي واثبت عدم صلاحيته في ايصال الفكر الى الحقيقة في مجال الدين ، محور السعي والنشاط الفكري عنده .

وبعد ان رأى استحالة تطبيق مباحث هذا المنطق على مختلف العلوم وخصوصا الدينية ، رسم ابن تيمية طريقا للفكر قائما على التجربة الحسية ، واقام منهجا مستوحى من القرآن ، ذلك الكتاب الذي توزن به الامور ، ويعرف به العدل .

هذا المنهج القرآني ، غير مقيد بالاقيسة الفلسفية ، الباعثة على التطويل والدوران دون طائل كما يقرر هو نفسه ، وكما رأينا في الفصول السابقة .

ثم استند ابن تيمية في تقرير منهجه على قول الله في سورة الشورى : « الله الذي انزل الكتاب بالحق والميزان » . فما هو الميزان

الذي جعله مقياسا لمعرفة الحق من الباطل ؟ قال كثير من المفسرين انه (العدل) وقال البعض الآخر منهم : هو ما توزن به الامور وما يعرف به العدل (١) •

فمن القرآن اذن ، ذلك الكتاب الذي يحوي الامثلة المضروبة والاقيسة العقلية ، التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات ، يستنتج ابن تيمية صور الاستدلالات الصحيحة •

وقبل الدخول في تفاصيل هذا المنهج التيمي ، يحسن بنا الوقوف قليلا أمام فكرة الميزان الذي انزله الله ليعلم الانبياء والناس •

أ ــ ابتكار اسماء الميزان عند الغزالي :

ان القول بفكرة الميزان سبق اليه ابو حامد الغزالي ، الفيلسوف المتصوف ، الذي ابتدع اسماء خمسة موزين ، ولكن سبقه آخرون الى استخراج أصولها •

وهذه الموازين هي طريقه الى المعرفة والعلم ، وهو يراها في القرآن وأصلها ثلاثة : ميزان التعادل ــ ميزان التلازم ــ وميزان التعاند • ولكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة : الاكبر والاوسط ، والاصغر • فيصير المجموع خمسة (٢) •

ويقول الغزالي في أسماء الموازين . « أما هذه الاسامي ، فأنا ابتدعتها • وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن • وما عندي اني سبقت الى استخراجها من القرآن • وأما أصل الموازين فقد سبقت الى

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٣٣ .

(٢) الغزالي : القسطاس المستقيم ، تحقيق الأب فيكتور شلحت اليسوعي . طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص ٤٣ .

استخراجها ، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين اسام آخر سوى ما ذكرته • وعند بعض الامم الخالية ، السابقة على بعثة محمد وعيسى صلوات الله عليهما ، اسام اخر كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليهما السلام » (١) •

ويرى الغزالي ان طريق المعرفة هو طريق القرآن ، والتعلم من النبي الصادق • وما خلا هذا الطريق هو الضلال والضياع • ويعتبر ان ميزان الرأي والقياس هو ميزان الشيطان ولا يقين فيه • فاذا استوعر الانسان سبيل الجدل ، فيزن المعرفة بالقسطاس المستقيم ، أي بميزان العدل ويقول : ازن المعرفة بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لي حقها وباطلها ، ومستقيمها ومائلها • اتباعا لله تعالى ، وتعلما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال : وزنوا بالقسطاس المستقيم (٢) •

ويؤكد الغزالي ، ان من تعلم من رسل الله ، ووزن بميزان الله فقد اهتدى ، ومن عدل عنها الى الرأي والقياس فقد ضل وتردى • والقرآن هو سبيل معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله ، وملكه وملكوته • والله هو المعلم الاول وجبريل هو المعلم الثاني والرسول هو المعلم الثالث • والخلق يتعلمون من الرسل ، وليس لهم طريق سواه في المعرفة • أما صدق الميزان وكذبه ، فانه يعرف بالتعليم عن الرسول ، لا بالعقل • ولا يرى ضرورة ان يرى الانسان النبي ليصدق أقواله ، بل يكفي ان يسمع تعليمه الذي تواتر الينا تواترا لا شك فيه • ثم يقرر بعد ذلك ، ان بيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن ، وكيفية فهم صدق الميزان من القرآن ، يكون باستبعاد فكرة الرأي والقياس المنطقيين ، والتصديق

---

(١) الغزالي : القسطاس المستقيم ، ص ٤١ — ٤٢ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٦٧ — ٦٨ .

بواضع الميزان ، ومعلم الميزان جبريل ، ومستعمله الخليل ابراهيم ، ومحمد وسائر الانبياء • وقد شهد الله تعالى لهم في ذلك بالصدق (١) •

ويقول ، ان المعارف تستفاد من أصلين • فكل أصل كفة • والجـزء المشترك بين الاصلين هو العمود • ويضرب مثلا من الفقهيات فيقول : كل مسكر حرام ، هو كفة • وكل نبيذ مسكر ، هو كفة ثانية • والنتيجة ، ان كل نبيذ محرم • فهنا في الاصلين ثلاثة أمور ، النبيذ والمسكر والحرام • أما النبيذ ، فانه يوجد في أحد الاصلين فقط فهو كفة • والحرام يوجد في الاصل الثاني وهو الكفة الثانية • أما المسكر فمذكور في الاصلين جميعا• وهو مكرر فيهما مشترك بينهما فهو العمود ، والكفتان متعلقتان به (٢) •

وهنا بعد هذه الوقفة القصيرة عند الغزالي ، نلاحظ ان ثمـة تشابها في الغاية التي ينشدها كل من الغزالي وابن تيمية مـن القـول بالميزان • وهذه الغاية هي الوصول الى الحقيقة ، والتقرير ان القرآن الكريم هـو طريق الاستدلال الوحيد ولا طريق غيره •

كما نلاحظ ان الميزان عند ابن تيمية هو واحد مجمل فـي البيـان الموجود في القرآن ، وهو مجموعة الادلة العقليـة والاستدلالات الواردة في الآيات القرآنية •

أما الميزان في القسطاس المستقيم ، وان كان الغزالي قد وضعه مدافعا عن عقيدته ، الا انه يعتبر اقتباسا ونقلا عن الفلسفة اليونانية • كما يعتبـر الغزالي — في نظر بعض فقهاء الاسلام ومنهم ابن تيمية — أول مـن مزج الفلسفة بأصول الدين والفقه • وقد نقده ابن تيمية لذلك وتعجب مـن وضع كتاب القسطاس المستقيم ونسبته الى انه تعليم الانبياء ، في حين انه

(١) المرجع نفسه : ص ٤٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٦٨ .

مقتبس من كتب اليونان وأرسطو على الاخص • ويلاحظ ابن تيمية التناقض الذي وقع فيه الغزالي في موقفه من المنطق اليوناني • فبعد ان كان يشيد بهذا المنطق ، ويدعي ان من لم يحط به علما فلا ثقة له بشيء من علومه ، يعود الى رفضه كعلم يوناني ، ثم يتبناه من جديد كعلم أصولي بعد ان راح يمزجه بعلوم المسلمين •

وفي هذا يقول ابن تيمية : « فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول (المستصفى) وزعم ان من لم يحط به علما فلا ثقة له بشيء من علومه • وصنف في ذلك (محك النظر) و (معيار العلم) وذوما اشتدت به ثقته ، وأعجب من ذلك أنه وضع كتابا سماه (القسطاس المستقيم) ، ونسبه الى أنه تعليم الانبياء ، وانما تعلمه من ابن سينا ، وهو تعلمه من كتب ارسطو » (١) •

ثم يعود الى التأكيد على ان الموازين الخمسة ، التي وردت في كتاب الغزالي (القسطاس المستقيم) ليست هي الموازين العقلية التي أنزلها الله • فان الغزالي يقول في موازين المنطق اليوناني • وليس ميزان العقل هو نفسه ميزان منطق اليونان • ويبدي على ذلك أدلة :

الاول :

ان الله أنزل الموازين مع كتبه من عهد نوح ، وابراهيم ، وموسى ، وغيرهم من الانبياء قبل المنطق اليوناني • فالمنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلثمائة سنة • فكيف كانت الامم المتقدمة تزن قضاياها قبل أرسطو ؟

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٤ ــ ١٥ •

الثانـــي :

ان أمة الاسلام ، ما زالوا يزنون بالموازين العقليـــة ، ولـــم يعرف السلف بهذا المنطق اليوناني ، وانما ظهر هـــذا في الاسلام عندمـــا عربت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريبا منها .

الثالـث :

انه ما زال نظار المسلمين ، بعـــد أن عرب وعرفوه ، يعيبونـــه ، ولا يلتفتون اليه ، ولا الى أهله في موازينهم العقلية أو الشرعية (١) .

وينكر ابن تيمية ان تكون المعاني العقلية مشتركة بين الامم ، لان في هذه المعاني أو في بعضها الكثير من الفاسد ، كما ينكر ان يكون منطـق اليونان (ميزان الموازين العقلية التي هي الاقيسة العقليـــة) . ويؤكد ان الفطرة ، اذا كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي ، وان كانت فاسدة لـم يزدها المنطق لو كان صحيحا . الا فسادا (٢) .

ويرى بعض الباحثين ، ان مزج الغزالي للفلسفـــة بأصول الديـــن والفقه ، وتسمية الموازين بخمسة ، هو تقليد لمنطق اليونان . كما يرى ان هذا المزج لا يناقض معطيات ايمان الغزالي .

ولكن منذ ان انتهى الفلاسفة الى نتائج لا تتفق مع الدين ، استنكر علماء الدين الفلسفة ، ووضعوها موضع الشبهة والحذر . فذهب عمـــل الغزالي الفلسفي ضحية هذه الحركة (٣) .

ويستدل الباحثون على هـــذا المزيج الفقهـــي بالفلسفة بقولهم : ان

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٤ .
(٢) المرجع نفسه .
(٣) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٤٠ .

الميزان الاكبر هو المقدمة الكبرى . والميزان الاصغر هو المقدمة الصغرى. والعمود هو الحد الاوسط بين المقدمتين . اما بقية الموازين الثلاثة فقد أطلق عليها الغزالي أسماء من المنطق الارسطي . كميزان التعادل ، والتلازم ، والتعاند . على غرار أقيسة التعادل والتلازم والتعاند الارسطية (١) .

وبعد هذا لنا ان نسأل ، هل كانت الموازين التي ابتدعها الغزالي مقتبسة عن اليونان ؟

وهل يكون الميزان الذي يتخذه ابن تيمية منهجا استدلاليا ، هو نفسه الميزان الذي أوجده الغزالي . وهل يكون ابن تيمية مقلدا له بعد ان نقده على تقليده اليونان وعلى مزجه بين أصول الدين والفلسفة ؟

نجيب على ذلك بأن ابن تيمية يرفض القول بالموازين الخمسة التي يقرها الغزالي ، لانه يعتبر كما رأينا ، ان كتاب القسطاس المستقيم هو كتاب مقتبس عن ابن سينا وعن أرسطو .

اما ان الغزالي قد استخرج من القرآن الموازين وسماها بأسماء توافق المنطق . فهذا ما ينقده عليه أيضا ابن تيمية . وليس الغزالي هو أول من تعرف الى الميزان الذي ورد في القرآن . فقد سبقه الى معرفته كثيرون ، كما يعترف هو نفسه ، وقد مر معنا ذلك . فالميزان او القسطاس المستقيم، هو دعوة الله في القرآن الى الناس لمعرفة الحقائق عن طريق الامثلة والاقيسة والتأمل العقلي ، ودعوته الى استنتاج الصور الاستدلالية على الله والكون والانبياء . وابن تيمية هو من التزم بهذا الميزان الواحد ،

---

(١) المرجع نفسه .

دون العودة الى الغزالي الذي ابتكر الموازين الخمسة وسماها بأسمائها •

ولا يصح القول ان ابن تيمية اقتبس فكـرة الميزان عـن الغزالي ، وذلك لاختلاف المناهج والوسائل التي سار عليها كل منهمـا • فمنهـج الغزالي لم يكن رفض المنطق برمته ، بل كان منهج مجانسة وموافقة بـين المنطق وعلوم اليونان من جهة ، وبين علوم المسلمين الفقهيـة من جهـة ثانية • وكانت وسيلته الوحيدة الى المعرفة في بداية حياتـه الفكرية هـي الفلسفة أو المنطق اليوناني دون غيره •

أما منهج ابن تيمية فانه قائم منذ نشأته على تقويض منطق اليونان ، واظهار تنافره مع الهيات المسلمين • ووسيلته الى الحقيقة هـي استنباط الادلة العقلية من صلب العقيدة ، لا التفتيش على ما يوافق النظر المنطقي عند اليونان في القرآن •

ولا نشك في أن الغاية التي كان يرمي اليها الغزالي ، مـن مجانسته لمنطق اليونان مع الفقه والاصول الاسلامية ، كانت في سبيل العقيدة ، كما لا ننكر ان استخدامه للفكر اليوناني والتوفيق الذي سعى اليه مع ذلـك الفكر ، كان في مجال الفلسفة ، ولم يسبقه أحد اليه •

وبعد هذا ننتقل الى ابن تيمية لمعرفة مفهوم الميزان عنـده بعـد ان عرفنا مضمون لفظة الميزان من خلال مفهومه عند الغزالي •

ب ـ مفهوم الميزان عند ابن تيمية :

يرى ابن تيمية انه اذا كان الحد الاوسط في القياس هو الجامـع المشترك في المقدمات ، فان الميزان الذي تعرف به المختلفات والمجتمعات ، هو الجامع المشترك في الاستدلال التيمي • وبهـذا الميزان تعرف الامور الصحيحة من غيرها ، كما تعرف الكميات كالدراهم وغيرها من الاجسام

الثقيلة ، وكذلك تعرف المكاييل اذا كانت متساوية (١) ٠

ويقول ان معرفة الاشياء تكون بموازين خاصة بها ٠ فمعرفة ان هذا الزمان مثل ذاك يعرف بموازينه التي يقدر بها الاوقات ، وهو المظلال ٠ ومعرفة الاطوال اذا كانت متساوية ، لها ميزان خاص بها وهو الذراع ٠ ولا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلي يعرف به ، ان أحد هذين المتماثلين مثل الآخر (٢) ٠

ونفس الشيء ينطبق على الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات ٠ فانها تعرف بالموازين المشتركة بينها ٠ وهذه الموازين هي الوصف الجامع المشترك المسمى بالحد الاوسط ٠

ويضرب مثلا على الاقيسة في الشرعيات فيقول : اذا علمنا ان الله حرم خمر العنب لانها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة ، والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في معناها المشترك القائم على التحريم ٠ كان هذا القدر المشترك ، هو الميزان الذي أنزله الله في قلوب الناس للموازاة بين الاشياء ، والتماثل بين الموجودات المتماثلة ٠ وهذا هو القياس الصحيح العادل الذي أمر الله به (٣) ٠

وتطبيق الميزان في العلوم العقلية ، يصلنا بمعرفة الكليات وادراكها٠ ولكن قبل الوصول الى الكليات ، يجب الوصول الى الجزئيات بالوزن ٠ فالطريق الى معرفة الكليات يكون عن طريق معرفة الجزئيات ٠ لان هذه الكليات مؤلفة من الجزئيات ٠ ولولا الجزئيات لا اعتبار للكليات ٠ ولا يمكن للانسان أن يصل الى تعميم المعارف ، واستنتاج الكليات دون أن

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٢ ٠
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٧٢ ٠
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٧٣ ٠

يعاين الظواهر الجزئية ويقول : « بدون هذه الجزئية لم يكن الى الميزان من حاجـة » (١) •

ويعتبر ابن تيمية ان وجود أحد الموزونين مع الآخر بالميزان ، أفضل وأتم من الوزن بغياب الموزون الآخر • ويوضح ذلك بالمثل فيقول : « اذا وزنت بالصنجة قدرا من النقدين ثم وزنت بهـا نظيره والاول شاهـد ، والناس يشهدون ان هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل • كـان أحسن من ان يوزن أحدهما في مغيب الآخر • فانه قد يظن ان الوازن لـم يعدل في الوزن كما يعدل اذا وزنهما معا ، فان هـذا يعتبر بـأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة • وهكذا الموزونات بالعقل » (٢) •

ويرمي ابن تيمية من مثاله هذا الى القـول : بأن دراسة الظواهـر والمعينات ، وملاحظتها الواحدة مع الاخرى هو أفضل من الحكم عـلى ظاهرة واحدة بغياب ظاهرة مشابهة لها •

ولكي نصل الى نتيجة علمية حقيقية ، يجدر بنا الا نحلل بعقولنـا ظاهرة واحدة ، ونوزنها بتقديرنا الشخصي ، لان الانسان قد لا يعدل في تحليله للامور ، ولان العقل قـد يخطىء في تقديـره واحكامه • فمـن المستحسن ان تدرس الجزئيات والظواهر بتمعن وعناية ، وذلـك بمقابلتها مع نظائرها واستخلاص النتيجة التي يقنع بها العقل بعد ذلك • فلا بد اذن من وزن الامور الموجودة في الخارج وزنـا صحيحا لتحقيـق الوصف المشترك الكلي في الذهن • وتوخيا للدقة لا بد من وزن الشيئين المتماثلين مع بعضهما ، أي في نفس الوقت ، وذلك خير مـن وزن أحدهما بغيـاب الآخر اذا أمكن •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٢ •
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٧٣ •

ومن هنا نلاحظ ان ابن تيمية يفضل الحكم على الامور بمقابلتها مع المشابه لها ، اذا توفر له ذلك • ولا يلجأ الى قياس الغائب على الشاهد ، الا اذا تعذر عليه قياس الاشياء المعاينة والموجودة بما يشاكلها وفي نفس ظروفها • وهكذا يقطع طريق الشك ويصل الى اليقين الاكيد •

واذا كان ابن تيمية قد أطلق اسم الميزان ، والموزونات على الاقيسة العقلية التي يدركها العقل بواسطة المعينات • فانه يعتقد بأن هذه الاقيسة مستحيل ان تتعارض مع الكتاب •

ويعتقد بأن الله قد فطر الانسان على ادراك الاقيسة الجزئية التي يدركها العقل البشري ، لان الله هو الذي أنزل الميزان في القلوب لمقارنه الاشياء بعضها مع بعض ، ومعرفة ان هذا مثل هذا • وبما ان هذا القياس قد أنزله الله ، فمن المستحيل ان يوجد التعارض بينه وبين القرآن • فالقياس الصحيح هو من العدل ولا اختلاف بين النصوص الثابتة عن الرسل وبين القياس الصحيح ، ان كان شرعيا أو عقليا • كما انه لا خلاف بين الادلة النقلية الصحيحة ، وبين الادلة العقلية الصحيحة • وليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح ، بل هناك ما يخالف القياس الفاسد (١) •

واذا تعارض النص والميزان — او النص والقياس الشرعي أو العقلي — فان أحد الامرين لازم • اذ يمكن ان يكون النص فاسد الدلالة أو غير ثابت ، أو يكون ما احتج به من القياس فاسد الدلالة وذلك بفساد بعض مقدماته أو كلها ، لما يقع في الاقيسة من الالفاظ المجملة والمشتبهة •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٣ •

ويرى ابن تيمية ان الميزان العقلي لا المنطق ، هو وسيلة الانسان الى الحقيقة . فلو قدر لأحد أن يزن علومه بطريق المنطق لا بد ان يتخبط ولا يصل الى الادلة العقلية المقنعة على الوجه المحمود . واذا أراد أحد أن يصل الى الطريق الصحيح في نتائجه ، وجب عليه ان يترك المنطق ويعرض عنه لما فيه من العجز والتطويل وتبعيد الطريق ، وجعل الواضحات خفيات . اذن فلا بد من ميزان نهائي ننتهي اليه . ويكون هذا الميزان معيار الصدق والكذب ، ومحك الصواب والخطأ . وهذا الميزان هو الميزان القرآني العقلي . الذي عن طريقه كحد أوسط نصل الى الحق واليقين (١) .

ج ـ معرفة التماثل والاختلاف بالعقل :

يرى ابن تيمية انه من أهم خصائص العقل ، خاصة معرفة التماثل والاختلاف في الاشياء . فان العقل يدرك الفروقات الموجودة في المعينات ، كما يدرك أوجه الشبه في هذه المعينات . والعقل يعلم أن هذا مثل هذا ، أو هذا نقيض هذا . ويحكم على الاشياء المتماثلة بحكم واحد . ويفرق بين الاشياء المختلفة أو المتنافرة . ويعتبر ابن تيمية ان حكم العقل على الاشياء المتماثلة هو قياس الطرد . وحكمه على الاشياء المختلفة هو قياس العكس . فاذا رأى الانسان الماء والماء ، والتراب والتراب ، فانه يحكم بالحكم الكلي على القدر المشترك بينهما . وهذا هو قياس الطرد .

أما اذا أدرك العقل اختلاف شيئين كالماء والهواء ، وفرق بينهما يكون هذا قياس العكس (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٧١ .

ويقول ابن تيمية ان هذين القياسين ـ الطرد والعكس ـ وردا في القرآن . ونحن نستطيع ان نجدهما بسهولة ، كما في مضمون الآيه القرآنية : « ان من فعل ما فعل المكذبون للرسل أصابه ما أصابهم من الهلاك » . فيتقي تكذيب الرسل حذرا من العقوبة . ويسمي هذا (قياس الطرد) .

وان من لم يكذب الرسل بل اتبعهم ، فلا يصيبه ما أصاب هؤلاء . ويسمي هذا (قياس العكس) . وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين .

فالميزان المنزل من الله ، هو القياس الصحيح . وهو المعرفة الفطرية عند الانسان للتماثل والاختلاف . والرسالات السماوية اثبتت هذه الفطرة المنزلة وكملتها ، اذ ان الرسل ارشدت الناس الى الطريق الذي يعرفون به العدل والصواب (١) .

فالميزان العقلي هو اذن المعرفة الفطرية الموجودة في الانسان للتماثل والاختلاف . وهو ميزان عادل ، يسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين (٢) .

ومع اقرار ابن تيمية بأن الميزان العقلي ، هو تلك المعرفة الفطرية التي زود بها الله الانسان ، فانه يجد ان البشر بحاجة دائما الى الرسل الذين يدلون الناس ويرشدونهم الى ما به يعرفون العدل والاقيسة العقلية الصحيحة . فالعلوم النبوية ليست مجرد الخبر ، بل هي بيان للعلوم العقلية التي يتم بها دين الناس علما وعملا . وبهذه العلوم التي تنبه الناس وترشدهم تكمل الفطرة وتستقيم، وخصوصا انها قد تكون قد فسدت أو أعرضت عن الصواب (٣) .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٧١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨٢ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٣٨٢ .

ويبين الشيخ بعد ذلك ان القرآن والحديث يحتويان على بيان التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين . وبذلك يضرب الله الامثال بالمقاييس العقلية ليبين الحقائق . والاقيسة العقلية التي وردت في القرآن ، منها ما صيغ بصيغة قياس الشمول ، ومنها ما صيغ بقياس التمثيل . ويؤكد ان قياس التمثيل هو الاصل وهو الاكمل (١) .

ويعتبر الامام ابن تيمية ان انزال الميزان مع الرسل كانزال الايمان ، وهو امانة معهم . والايمان لم يحصل الا بهم ، وقد أنزل الله هذه الامانة في أصل القلوب ، بواسطة الرسل لما اخبروا بما أخبروا به . والهم الله القلوب الايمان وأنزله فيها .

ولما انزل الله ميزان القلوب ليسترشد الناس الى الحق ، فانه وضع لهم من الآلات الحسية ما يحتاجون اليه في حياتهم اليومية ، ابتغاء للعدل والانصاف ، فوضعت موازين النقد والبيع وغير ذلك . وهذا من أمر الله في وضع الميزان : (وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) (٢) .

فالآلات الحسية والموازين هي في رأي ابن تيمية تكملة لمشيئة الله في معرفة الصواب من الخطأ . كما هو الميزان العقلي الذي انزل في الصدور لمعرفة صحيح الفكر من باطله . وأوجب ان يكون الميزان في الامور الحسية ، والامور العقلية ، رائد الناس في مسعاهم الى الخير والعدل .

ثانيا ـ طرق الاستدلال عند ابن تيمية :

اذا كان ابن تيمية يعتبر ان الميزان هو المنهج اليقيني للمعارف

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٣٨٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٨٤ .

البشرية ، وانزاله كان كانزال الايمان في القلوب ، وقد اثبته الله اثباتا يستدل به الانسان الى حاجاته ومتطلباته المتغيرة والمتجددة باستمرار • فانه يرى في القرآن وسيلة الى المعرفة والاستدلال فقد جاء في الآية : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) (الحديد ٢٧ : ٢٥) •

وقد قسم طرق الاستدلال من القرآن الى قسمين :
أ ـ الاستدلال بالآيات القرآنية •
ب ـ الاستدلال بقياس الاولى في القرآن •

وكانت هذه القسمة لطرق الاستدلال الى قسمين ، نابعة من اعتقاده بأن طريقة الانبياء في الاستدلال على الرب تعالى كانت بواسطة آياته ، وبواسطة قياس الاولى • فكانوا غالبا ما يستعملون الآيات في الاستدلال على الله • وان استعملوا القياس ، فانهم يستعملون قياس الاولى ، وليس قياس التمثيل المحض ، ولا قياس الشمول •

ولم يستعملوا قياس التمثيل لان الرب تعالى لا مثل له • وكذلك لم يستعملوا قياس الشمول لان الرب تعالى لا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده •

واستعمال الانبياء لقياس الاولى عائد لاعتقادهم ، بأن ما يثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه ، فان ثبوته لله هو بطريق الاولى • وكذلك ما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الاولى ، فالله أولى بالكمال والنزاهة • لذلك فضلوا قياس الاولى على بقية الاقيسة (١) •

ويؤكد ابن تيمية على ضرورة العبادة لانها المتضمنة لمعرفة الله

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ •

ومحبته ، وهي الطريق الاسمى لمعرفة الاقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن . وهـذه الاقيسة القرآنية تؤكد للـه الربوبيـة ، والالهية ، والوحدانية ، والعلم ، والقدرة ، وامكان المعاد وغيرها من المطالب العالية السنية ، والعلوم الالهية التي هي أشرف العلوم ، وأشرف ما تكمل بـه النفس من المعارف (١) .

أ ـ الطريقة الاولى : الاستدلال (بالآيات)

يبدأ ابن تيمية الكلام على الآيات بالتفريق بين الآية وبين القياس . فيذكر ان الآية هي العلامة ، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول . ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره ، بـل نفس العلم بـه يوجب العلم بعين المدلول .

فكما ان الشمس آية النهار « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل ، وجعلنا آية النهار مبصرة » (الاسراء ١٧ : ١٢) فنفس العلـم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار (٢) . ويذكر آيات النبي (ص) مثلا لتأكيد ان المدلول القرآني لا يكون أمرا كليا مشتركا بـين المطلوب وغيره فيقول : « آيات نبـوة محمد (ص) نفس العلم بهـا يوجب العلم بنبوته بعينه ، ولا يوجب أمرا كليا مشتركا بينـه وبين غيره » (٣) . هذه الآيات التي نزلت في القرآن لتبشر بالنبي ، معناها يؤكـد رسالة محمـد وليس غيره . والعلم بهذه الآيات يوجب العلم بوجود النبي .

وكذلك الآيات التي تتعلق بالرب تعالى ، فان نفس العلم بها يوجب

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٥١ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٥١ .

العلم بوجود الله ، وهذا العلم لا يكون كليا مشتركا بينه وبين غيره . والعلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل . ومن هذه النقطة يكون مدار الاستدلال عند ابن تيمية مبنيا على التلازم ، فكل دليل في الوجود لا بد ان يكون مستلزما للمداول . وهكذا توجب الآية القرآنية العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب . وتكون كما يرى ابن تيمية أقرب الى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل من الاحكام الكلية الى الاحكام الجزئية . ويؤكد ان القضايا الكلية ، اذا لم تعلم معيناتها بالتمثيل فانها لا تعلم بأي طريق آخر .

فيكون بهذا قد حصر العلم بالجزئيات لا بالكليات . فان الكليات لا تؤدي الى علم بدون المعينات التي هي جزئيات دائما . ولا بد للفكر لتحقيق النتائج في القضايا الكلية ، من ان يحقق ازاء هذه القضية أي من جزئياتها . كما لا بد له من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الاوسط .

فاذا أخذنا القضية الكلية : كل أ هي ب
وكل ب هي ج
النتيجة : كل ج هي أ

فانه لا بد ان يعرف ان كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل . بمعنى انه يجب ان يعرف ان : كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء . وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الالف .

وهذا هو الطريق الذي يسلكه المناطقة في أقيستهم البرهانية لتحقيق صحة القياس .

ويعتقد ابن تيمية ان العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين ، هو أقرب

للفطرة من طرق القياس المنطقية التي يسلكها المناطقة . فلا ضرورة لهذا البناء القياسي لمعرفة الرابطة اللزومية التي تجمع بين أفراد القضية الواحدة أو بين جزئياتها (١) .

وهناك من القضايا الكلية ، ما هي مدركة في الذهن ادراكا فطريا . مثل (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) . و (الضدان لا يجتمعان)، وذلك لان الانسان اذا تصور المعين أو الجزء ، فان باستطاعته ان يتصور الكل الذي هو أعظم من الجزء . وهذا التصور هو أقرب الى ذهنه . وأسبق الى عقله من ان يتصور قضية مثل : (كل كل أعظم من جزئه) . ونحن نتخيل ان الجبل أكبر من بعضه وجزئه . والسماء أعظم من كواكبها . والبدن أكبر من اليد . ونحن نتصور هذه القضايا الكلية قبل ان تصبح موضوعة بشكل قضايا كلية .

واذا قال أهل المنطق بأن حصول القضية الكلية في الذهن أمر بديهي وضروري من واهب العقل ، فان ابن تيمية يقول : ان حصول القضايا المعينة والجزئية في الذهن من واهب العقل أقرب . والعلم اذا كان كليا ، فانه ينشأ من العلم بالجزئي ؛ ووجود العام تابع لوجود الخاص (٢).

ويرى ان اثبات وجود الله يكون بالآيات ، وليس بالقياس البرهاني ، وكل ما سوى الله من الممكنات فهو مستلزم في وجوده لذات الرب تعالى . ويمتنع وجود هذه الممكنات بدون وجود الله . كما يرى ان الوجود المطلق لا تحقق له في الاعيان بل في الاذهان ، وليس من وجود مطلق في الاعيان الا للخالق . وما سوى الله كله مستلزم في وجوده له .

ثم ان الله يعلم الكليات انها كليات . فيلزم من وجود الخاص وجود

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥١ .

(٢) المرجع نفسه .

العام المطلق • فوجود (هذا الانسان) يستلزم وجود (الانسان) المطلق• ووجود (هذا الانسان) أيضا يستلزم وجود الانسانية والحيوانية القائمة به • وهكذا يكون العام المطلق تابع في وجوده لوجود الخاص • وبين هذين الوجودين تقوم علاقة لزومية لا غنى عنها •

والوجود المطلق يتبع في وجوده للرب وهو المعين • فاذا تحقق الوجود الواجب ، تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين • واذا كان هناك من فاعل لكل شيء وهو الله ، فانه يتحقق وجود الفاعل المطلق المطابق • واذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطابق • واذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق • واذا تحقق هذا الانسان ، تحقق الانسان المطلق المطابق • وتحقق الحيوان المطلق المطابق (١) •

معنى هذا ان لا وجود للمطلق الا بوجود الرب المعين • فجميع الموجودات القائمة بصفة مطلقة كالفعل والغنى ، والقدرة الانسانية ، كلها تستمد وجودها من وجود الله •

وبهذا يكون ابن تيمية قد أقام علاقة بين الوجود المطلق القائم في الذهن وبين وجود الله • وطابق بين الاثنين واستدل على وجود المطلق من وجود الله •

واذا قال ان المطلق يعني الكلي أو الكليات • والله هو المعين القائم في الاعيان ، فيكون قد استدل على الكليات بالجزئيات• وهذا الاستدلال يأتي في القرآن عن طريق الآيات التي تثبت الصفات الموجودة في العالم والمطابقة للوجود المطلق • فاذا استحال الوجود بغير الله ، وكان هناك موجودات ، فان هذه الموجودات دلالة على الله •

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٣ •

والآيات القرآنية تدلنا على الموجودات ، وتعرفنا الى اليقين والى الله .

وهذه الآيات تدل على ان الله هو خالق الموجودات العينية ، وهو المعلم للماهيات الذهنية . وكل ما هو موجود هو آية نستدل بها على وجود الله . ومستلزمة لوجوده عينه .

ولا يعلم الرب من الوجود المطلق ، انما يعلم من آياته . فاذا علم الانسان وجود (انسان مطلق) و (حيوان مطلق) لم يكن عالما بنفس المعين . كذلك من علم (واجبا مطلقا) و (فاعلا مطلقا) لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره . فيرى ابن تيمية ان العلم بالمطلق لا يقودنا الى معرفة الله . وانما الاستدلال بالآيات يعلمنا بوجود الله . فآياته تستلزم عينه ، التي يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، والله دليل على لازمه . ولا يتحقق شيء من الممكنات الا مع تحقق عينه . وجميع المخلوقات ملزومة لنفس رب العالمين ، وهي دليل عليه ، وآية له (١) .

أما اذا أردنا الاستدلال على الله بطريق قياس المناطقة البرهاني ، فاننا نصل الى الامر الكلي المطلق الذي لا يتحقق الا في الذهن . وهذه البراهين المنطقية ، لا تقودنا الى معرفة الله . فان ما يثبتونه من (واجب الوجود) هو أمر كلي لا يختص بالله حتى يجعلوه (مجرد الوجود) .

مما سبق يتبين ان الآية تختلف اختلافا كبيرا عن القياس الارسطي ، كما تختلف عن التمثيل الارسطي . وذلك لان الآية دليل لا يستند الى تمثيل ، لعدم وجود مثيل للرب ومن ثم لان الآية هي : استدلال بجزئي

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٤ .

على جزئي لتلازمهما • وليس ذلك من قياس التمثيل (١) • بينما القياس الارسطي يستند الى الكليات كطريق للمعرفة •

وينتقل الى القول بأن الاستدلال بالآية يكون الجزئي على الجزئي الملازم له • وبالكلي على الكلي الملازم له والمطابق له •

ويعتبر ان الاستدلال بالجزئي على الجزئي يلزم الوجود من وجوده ، والعدم من عدمه • ويعطي مثلا على الاستدلال بالجزئي بطلوع الشمس على النهار • فاذا كان الاستدلال بطلوع معين على نهار معين • كان استدلالا بالجزئي على الجزئي • أما الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع هو استدلال بكلي على كلي (٢) •

وهنا يبرز الفرق بين هذين الاستدلالين • فالاستدلال بالجزئي على الجزئي يوجب وجوده الوجود ، وعدمه العدم • بينما الاستدلال بالكلي على الكلي لا يوجب ذلك • فاذا أردنا الاستدلال على نهار معين بطلوع الشمس ، فان من الواجب ان نقرن ظهور هذا النهار بطلوع الشمس كدليل ملازم لوجود النهار • فان طلعت الشمس طلع النهار ، وان لم تطلع الشمس لم يطلع النهار •

ومن هنا كان القول ، بأن الاستدلال بالجزئي على الجزئي يوجب وجوده الوجود وعدمه العدم • ومن الاستدلال بالجزئي على الجزئي : الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره • والاستدلال بغروبه على غروب آخر • ويقول أيضا : ان الاستدلال بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ، ويمينا وشمالا من الكواكب • هو استدلال بجزئي على جزئي • فان قضى به قضاء كليا ، كان استدلالا بكلي على

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٦٤ •

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٦٣ •

كلي • وليس استدلالا بكلي على جزئي بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر (١) •

ويستدل ابن تيمية على بطلان الشيء ببطلان لازمه • كما يستدل على ثبوته بثبوت لازمه • فاذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل • ومن هذا الاستدلال يصل الى ان المخلوقات مستلزمة لثبوت الخالق ، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق • لان الدليل الذي يستلزم دائما المدلول عليه ، يجب طرده ولا يجب عكسه وذلك بخلاف الحد ، فانه يجب طرده وعكسه (٢) •

ب ـ الطريقة الثانية : قياس اولى

طريقة قياس الاولى في الاستدلال تعتمد على القول : ان ما يثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه ، فانه ثابت لله بطريق الاولى • وهو أولى بصفة الكمال من الجميع • وما يتنزه غير الله عنه من النقائص والآفات ، فان التنزه لله أولى عن كل النقائص والآفات (٣) •

بمعنى آخر ان جميع الصفات التي يتمتع بها بنو البشر كالقدرة والفعل والكرم وغيرها ، فان الله أولى بها •

وقياس الاولى كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن ، وبه كانوا يستدلون على ان لله من صفات الكمال ما لا نقص فيه • وهو أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع فارق عظيم بين تصور الكمالين ، فكمال الله أكبر بكثير من كمال غيره ، والفرق بينهما كالفرق بين الخالق والمخلوق •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٦٤ .

(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٢٢ .

(٣) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٠ .

والعقل البشري وهو يدرك الفرق بين حالين من الكمال مثلا يتميز بهما مخلوقان ، يعلم ان فضل الله على كل مخلوق هو أعظم من فضل مخلوق على مخلوق • ويدرك ان ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لسواه ، فكأن قياس الاولى يفيده أمرا يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الامر (١) •

ويقول ابن تيمية ان قياس الاولى استعمله الامام أحمد ومن كان قبله وبعده من أئمة الاسلام • وبمثل ذلك القياس جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات ، والمعاد (٢) •

ويرى انه لا يجوز في العلم الالهي الاستدلال بقياس تمثيل يستوي فيه الاصل والفرع ، ولا بقياس شمول يستوي فيه أفراده • فان الله ليس كمثله شيء ، بل يجب ان يستعمل في ذلك قياس الاولى ، سواء كان تمثيلا او شمولا • كما قال الله تعالى : ولله المثل الاعلى • وبهذا القياس نعلم ان كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه — وهو ما كان كمالا للوجود غير مستلزم للعدم — فالواجب القديم أولى به • كما ان كل كمال لا نقص فيه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول فان هذا الكمال قد استفاده من خالقه وربه ومدبره ، فهو أحق به منه •

ويؤكد ان كل نقص وعيب في نفس هذا المخلوق — وهو ما تضمن سلب هذا الكمال — اذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات ، فانما يجب نفيه عن الله بطريق الاولى • فالله أحق بالوجودية من كل موجود ، وأما الامور العدمية فالممكن المحدث أحق بهما (٣) •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٤ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٥ .
(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٤ — ١٥ .

ويقرر ابن تيمية ان سائر الاقيسة المنطقيـــة اذا استعملت في العلـم الالهي ، فانها لا تقود الا الى الخطأ ، ولا يصل بها الانسان الـى اليقين • فيقول : « لما سلك طوائف المتفلسفة والمتكلمة مثـل هـذه الاقيسة فـي المطالب الالهية لم يصلوا بها الى اليقين ، بـل تناقضت ادلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة » (١) •

فبهذا القياس ، قياس الاولى الذي يعتمد عـلى البراهين العقليـة ، نستطيع الوصول الى ادراك القدرة عند الله على الخلق • ثم القدرة على القيامة وبعث الاجساد بعد فنائها •

كما نستدل بهذا القياس على سائر الصفات التي يتصف بهـا الله • وندرك بالبداهة العقلية ان خلق السموات والارض اعظم بكثير مـن خلق بني آدم • وقدرة الله في هـذا الخلق ابلغ من قدرته علـى خلق البشر • فيكون هذا الايسر — اي خلق بني آدم — اولـى بالامكان والقدرة مـن خلق ما هو اعظم واكبـر كخلق السموات والارض • وكذلك القادر على ان يخلق من الشجر الاخضر نارا ، اولـى بالقدرة ان يخلـق مـن التراب حيوانا • فقال الله : أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر عـلى ان يخلق مثلهم ، فتكوّن الحيوان مـن العناصر والاجزاء الهوائيـة والمائية اولى بالامكان من تكوّن النار من الشجر الاخضر • وفي ذلك قول الله : الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فبين انـه اخـرج النار الحـارة اليابسة من البارد الرطب (٢) •

وكذلك في التوحيد يبين سبحانه بواسطة هذا القياس ، ان المخلوق لا يكون مملوكه شريكه في ماله ، ويمتنع ان يكون المملوك نظيرا للرب •

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٦ — ١٧ .

والله لا يرضى ان يكون المخلوق شريكا يدعى ويعبد كما يدعى الله ويعبد (١) •

كما يبين الرب انه اولى بأن ينزه عن الامور الناقصة من الانسان ، فكيف يجعلون لله ما يكرهون ان يكون لهم ، ويستحيون من اضافته اليهم • ولا ينزهونه عن ذلك وينفونه عنهم ، وهو احق بنفي المكروهات منهم (٢) •

والله سبحانه بعث الرسل بما يقتضي الكمال من اثبات اسمائه وصفاته على وجه التفضيل : والنفي على طريق الاجمال للنقص والتمثيل• وصفات الرب في الكمال لا غاية فوقها ، فهو منزه عن النقص على الاطلاق• وكماله لا يماثله ولا يقاربه فيه شيء من الاشياء • والتنزيه كما يعرفه ابن تيمية : هو نفي النقص • ونفي مماثلة غيره له في صفات الكمال (٣) •

ويرى ابن تيمية ان اسماء الله التي تتضمن صفاته ، ليست مجرد اسماء اعلام ، مثل العليم والقدير ، والرحيم والسمع ، وسائر اسمائه • فهو مستحق للكمال المطلق لانه واجب الوجود بنفسه ، يمتنع العدم عليه، ويمتنع ان يفتقر الى غيره بوجه من الوجوه • اذ لو افتقر الى غيره لم يكن كما له موجودا بنفسه بل بذلك الغير • والرب بدون ذلك الكمال ناقص• والناقص لا يكون واجبا بنفسه • بل ممكنا مفتقرا الى غيره •

وبرأي ابن تيمية ان كمال الشيء هو من نفس الشيء وداخل فيه • فالواجب بنفسه لا يكون واجبا ان لم يكن ما هو في نفسه لا يفتقر الى سبب منفصل عنه • فمتى افتقر فيما هو داخل فيه الى سبب منفصل عنه ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٩ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٩ .
(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ، ج ٢ ، ص ١١٥ .

لم تكن نفسه واجبة بنفسه • وكل مـا هـو ليس في نفسه لا يكون مـن كماله • بل يكون شيئا مباينا له • وهنا يحدث في ذات الله شيئان ، احدها واجب بنفسه والآخر شيء قرن به وضم اليه • ونفس واجب الوجود هو اكمل الموجودات اذ الواجب اكمل من الممكن بالضرورة (١) •

وينظر ابن تيمية الى الله نظرة سلف الامة وائمتها ، عـلى ان الرب تعالى بائن من مخلوقاته يوصف بما وصف نفسه به ؛ وبما وصفه الرسول الكريم من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل • يوصف بصفات الكمال دون صفات النقص (٢) •

ويقسم ابن تيمية الصفات التي يوصف بها الله الـى صفات اثبـات وصفات نفي • ويجد ان هذين النوعين من الصفات يتضمنان المدح لذات الله والقدرة •

فالاثبات كاخبار الله في القرآن بأنه : بكـل شيء عليم • وعلى كل شيء قدير • والنفي كقوله : لا تأخذه سنة ولا نـوم • وهكذا فان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي يتضمن اثبات المدح ، فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام (٣) •

ويقرر اخيرا ان كل نفي للصفات عن الله لا يستلزم ثبوتا ، هـو مما لم يصف الله به نفسه • فالذيـن لا يصفونـه الا بالسلوب : لم يثبتوا في الحقيقة الها محمودا ، ولا موجودا كالذين قالوا : لا يتكلم ، او لا يرى ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(٢) ابن تيمية : الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ، طبعـة المكتب الاسلامي الثانية ، بيروت ، ص ٩٧ .
(٣) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، مجمل اعتقاد السلف . نشر المكتب الاسلامي بيروت ، ص ٣٩ .

أوليس فوق العالم ، أولم يستو على العرش (١) •

***

ثالثا ــ معنى الاسماء المشككة :

يرى ابن تيمية ان الاسماء والصفات التي تطلق على الرب وعلى غيره • هي اسماء مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام • فاذا حمل الرب صفة او اسما من الاسماء ، وحمل غيره هذه الصفة او هذا الاسم ، فليس معنى ذلك برأي ابن تيمية اشتراك الرب مع هذا الغير في نفس الصفة ونفس الاسم • ولو فرضنا ان زيدا من الناس قد وصف بالعلم والقدرة • والله سبحانه يوصف بالعلم والقدرة • فليس معنى ذلك ان علم الله وقدرته من نفس علم زيد وقدرته •

ويشرح الشيخ هذه الاختلافات بين الصفات المقولة على الله وعلى غيره بطريق التشكيك فيقول : ليست بطريق الاشتراك اللفظي ، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل افراده • بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل افراده (٢) •

فان الله والغير اذا اشتركا في الصفات كانت الصفة الواحدة التي اطلقت على الموصوفين متفاوتة في مدى شدتها وعمقها بين هذين الموصوفين •

ويضرب مثلا على ذلك بلفظ البياض الذي يطلق على الشيء الناصع البياض كالثلج وعلى ما هو اخف منه بياضا كالعاج • وكذلك لفظ الوجود فانه يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب اكمل وافضل • وهكذا

---

(١) المرجع نفسه : ص ٤٠١ •

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٥ •

بالنسبة للصفات التي تطلق على الرب فانها افضل من غيرها بما ليس يدرك العقل مداه • والتفاضل واجب في الاشتراك اللفظي مع الرب • ولا يمكن ان يقع التشابه ولا التقارب في الاوصاف بين العزة الآلهية وبين غيرها • فقدرة الله وعلمه هما اكبر بمدى لا يدرك من قدرة وعلم غير الله•

وكما سبق أن رأينا ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، وان الواجب اكمل وافضل • يرى ابن تيمية انه لا مانع من اتفاق الواجب والممكن في اسم الوجود • ويرمي من وراء هذا الى ان الاسماء وان اشتركت في المعنى الكلي فيما بينها ، الا ان هذا الاشتراك لا يوجب التساوي بين الاشياء التي تشترك في المعاني • فلو اتصف عدد من الناس بالذكاء او بالقوة ، فإنه من المؤكد ان مقدار الذكاء والقوة بين هؤلاء الناس يختلف من واحد الى آخر ، وتتفاوت درجاته احيانا تفاوتا كبيرا • وهذا يحدث في سائر اسماء الرب التي تطلق على الخالق والمخلوق كاسم الحي ، والعليم ، والسميع ، والبصير • ويحدث ايضا في سائر صفاته ؛ كعلمه ، وقدرته ، ورحمته ، ورضاه • وسائر ما نطقت به الرسل من الاسماء والصفات (١) •

وهذا الاشتراك في الاسماء والصفات بين الخالق والمخلوق ، ادى الى قيام خلاف ونزاع بين الناس • فقالت طائفة من شيوخ المعتزلة الذين سبقوا الجبائي : ان هذه الصفات هي حقيقة في الخالق• مجاز في المخلوق•

وقالت طائفة من الجهمية ، والباطنية ، والفلاسفة بالعكس ، هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق (٢) •

وقال غيرهم • وهو قول طوائف النظار من المعتزلة ، والاشعرية ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ١٥٥ •
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٦ .

والكرامية ، والفقهاء ، وأهل الحديث، والصوفية : هذه الصفات المشتركة هي حقيقة في الخالق والمخلوق •

ويذكر ابن تيمية ، ان المسلمين اخذوا بالرأي الاخير • فكما ان الوجود أمر مشترك بين الواجب والممكن • فان الصفات والاسماء المشتركة بين الخالق والمخلوق هي حقيقة في كليهما • وكل من الخالق والمخلوق يختص بما يتميز به من هذا القدر المشترك •

وبما ان الاسماء المشككة او المشتركة بين الخالق والمخلوق هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ، فان ابن تيمية يرى انه لهذا السبب ادرج الفلاسفة المتقدمون المشككة تحت لفظ (المتواطئة) • فالمتواطئة اذن هم الذين يقولون بوجود اشتراك معنوي في الاسماء والصفات بين الرب وغيره مع وجود تفاضل في قدر هذه الصفات والاسماء التي يتميز بها كل من الخالق وغيره (١) •

ويرى ان المتواطئة لا بد لهم من اثبات قدر مشترك كلي بين الرب والمربوب ، يكون اساسه التفاضل الواقع في هذه الصفات المشتركة بين الاثنين • وهذا هو طريق قياس الاولى المؤدى الى مدلول الاقيسة البرهانية القرآنية التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفس الرب (٢) •

وعلى مزاعم القائلين بأن هناك من المعاني المطلقة الكلية ما هو موجود في الخارج يرد ابن تيمية : بأن القول بوجود رب حي عليم وبوجود عبد حي عليم • يحمل بعض الخائضين في الحقائق الآلهية على الاعتقاد بأنه يلزم من ذلك القول وجود موجود في الخارج ، او معنى كلي يشترك فيه الرب والعبد • ويعتقدون بأن تلك المعاني المطلقة في الخارج هي عينها

---

(١) المرجع نفسه .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ١٥٧ .

الموجودة في الرب وفي العبد • فالوجود صفة موجودة في الخارج يشترك فيها كل موجود حتى الرب يشترك مع غيره في هذه الصفة ، وكذلك بالنسبة للعلم ولبقية الصفات •

ويفصل ابن تيمية في هذه القضية فيقول : بأنه لا بد ان يكون للرب ما يميزه عن المخلوق ، ويجعل الصفات على مرتبتين ، الاولى : وهي الصفات التي يتصف بها كل مخلوق ، وتكون كالقدر المشترك بين الله وبين سائر الموجودات ، مع تفاوت في درجات الاتصاف • والمرتبة الثانية : وهي الصفات التي يختص بها الباري وحده ويميز بها دون سائر الموجودات كصفات الذات والحقيقة او الماهية والوجود (١) •

وفي الوجود يحار الكثيرون من ائمة النظر ، فتقول طائفة منهم : ان الوجود وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط ، ويشترك في لفظ الوجود الخالق والمخلوق • ويبين ابن تيمية ان هذا غلط عظيم وان متكلمة اهل الاثبات ، كابن كلاب ، والاشعري ، وابن كرام وغيرهم ، بل ومحققي المعتزلة ، هم متفقون على ان هذه الاسماء العامة ، هي اسماء متواطئة يشترك فيها الخالق والمخلوق • ولكنها تقبل التقسيم والتنويع • وهذا التقسيم والتنويع لا يكون الا في الاسماء المتواطئة وذلك كالقول : بأن الموجود ينقسم الى قديم ومحدث ، وواجب وممكن (٢) •

ويعتبر ابن تيمية ان القول بوجود المعاني الكلية خارج الذهن ، هو قول نقله بعض الفلاسفة عن أهل المنطق كالرازي وامثاله من المتأخرين • فقد نقلوا عن منطق اليونان قواعده الفاسدة ، وظنوا ان الكليات المطلقة

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، طبع المكتب الاسلامي بيروت ١٩٦٩ ، ص ١١ •

(٢) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ١٢ •

ثابتة في الخارج . ويقتضي تركيب المعين من ذلك الكلي المشترك ومما يختص به . فيلزم عن كلامهم هذا ان يكون الرب واجب الوجود مركبا من الوجود المشترك . او مما يختص به من الوجود والماهية . ويقول ان هذا مغالط لما هو مشهور عند أهل المنطق . فعندهم ان الكليات انما تكون كليات في الاذهان وليس في الأعيان ، فكيف يكون هناك معان كلية خارج الذهن (١) .

ويشرح فكرته هذه موضحا ان الموجودات لا تشترك كلها في صفات واحدة وبنفس النسبة ، وان كانت هذه الصفات موجودة فيها اصلا . ويبين ان كل موجود يتميز بنفسه ، وبما له من الصفات والافعال .

كما ان هذه الصفات تتشابه وتختلف تبعا لذات الموصوفين .

فالانسان مع الانسان الآخر ، وان كانا من نوع واحد . فانه تختلف مقاديرهما وصفاتهما ، بحسب اختلاف ذاتيهما . ويتشابهان بحسب تشابه ذلك . فلو قيل ان بين الانسان والفرس تشابها من جهة ان هذا حيوان ، وهذا حيوان . وبينهما اختلاف من جهة ان هذا ناطق وهذا صاهل ، فانه يكون بين الاثنين الانسان والفرس من التشابه والاختلاف بحسب ذات كل منهما . وتقدير الذات المجردة عن الصفة يعود الى الذهن ، كما ان الذهن يقدر وجودا مطلقا لا يتعين . ومن هذا يصل الى ان الموجددات في انفسها لا يكون فيها وجود ذات مجردة عن كل صفة . ولا وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص (٢) .

ومجمل القول ان جميع النصوص التي تصف الله ، انما تدل على وصفه بالعلو والفوقية على المخلوقات .

---

(١) المرجع نفسه .
(٢) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ٧ ــ ٨ .

وان كان من هذه الصفات ما يشابـه صفات المخاوقـين ، الا انهـا مباينة لها ، وتعلم مباينتها بالعقل الموافق للسمع (١) •

ولا ينفي ابن تيمية ان بعض الصفات التي يوصف بها الرب ، يوصف بها المخلوق كما فعل غيره • انما قال باختلاف مقاديـر الصفـات بحسب الذات كما مر معنا • وقد قال عن هؤلاء الذين ارادوا نفي التماثـل فـي الصفات بين الله والمخلوق ، بأنهم وقعوا في اربعة انواع من المحاذير :

احدها : انهم ظنوا ان مدلول النصوص التي تورد صفـات اللـه هـو التمثيل • أي أن صفات الله مثل صفات المخلوقين •

والثاني : انه انطلاقا من مفهوم التمثيل الاول فقـد عطلـوا النصوص • وبقيت معطلة عما دلت عليه من اثبات الصفا تاللائقـة باللـه • وبهذا فقد أساؤا الى الله ورسوله •

الثالث : انهم ينفون تلك الصفات عن الله بغير علم • وهذا تعطيـل لمـا يستحقه الله من المعاني الالهية •

الرابع : انهم يصفون الرب بنقيض تلك الصفات ، مثل صفات الامـوات والجمادات والمعدومات • وذلك بغية الوصول الى عدم مشابهـة الله في الصفات بمخلوقاته وبهذا يعطلون صفات الكمـال التـي يصف الله بها نفسه • وهكذا يجمعون في كلام الله وفي الله بـين التعطيل والتمثيل • وهذا الحاد في اسماء الله وآياته (٢) •

من هذا نستطيع التعبير عن مفهوم الصفات عند ابن تيميـة بأنهـا : ليست تمثيلا ، فليست الصفات التي تطلق على الله هي مثل الصفات التي

---

(١) ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ، ص ٥٣ .
(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٥٢ ــ ٥٣ .

تطاق على الانسان ، بل هي صفات مشابهة لها ، ومختلفة عنها بحسب الذات .

كما اننا نستخلص مما مر معنا بأن ابن تيمية ليس معطلا للصفات . بل يعتبر ان التعطيل هو الحاد في اسماء الله وآياته . ثم ان الصفات بحد ذاتها هي خير ما يعبر عن العزة الالهية وجلالة الخالق .

ولا يقر بحال من الاحوال ان هذه الصفات المشتركة بين الرب والمربوب هي صفات بنفس المقادير والحدود . فالقدرة عند الله غير القدرة عند الانسان او المخلوق . فقدرة الله لا حدود لها ، وقدرة المخلوق محدودة .

وخلاصة منهج الشيخ في الاستدلال قد أوضحه في كتابه « الرسالة التدمرية » ، القاعدة السابعة ، حيث يعتقد ان كثيرا مما يدل عليه السمع هو معلوم بالعقل ايضا . وان القرآن الكريم قد بين ما يستدل به العقل ، وارشد اليه .

ففي الآيات القرآنية يبين الله ما يرشد العباد اليه ويدلهم عليه ، تلك الآيات التي تدل على وحدانيته وعلمه . كما يدل بواسطة الآيات على نبوة انبيائه وعلى المعاد وامكانه .

ويرى ابن تيمية ان الاستدلال بالآيات القرآنية هو مطلب شرعي من جهتين :

الاولى : ان الشارع اخبر بها .

الثانية : ان الادلة التي يستدل بها ، والامثلة المضروبة في القرآن هي (اقيسة عقلية) . ويعتبر انها عقلية لانها تعلم بالعقل ايضا (١) .

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٩٣ .

ويؤكد ذلك بأن بعض أهل الكلام يسمي هذه الادلة بـ (الاصول العقلية) لاعتقاده انها لا تعلم الا بالعقل فقط • وان السمع هو مجرد اخبار الصادق ، وخبر الصادق لا يعلم صدقه الا بعد ان يحصل العلم بهذه الاصول العقلية • كما ان ما يعارض الكتاب والسنة ، اذا وزن بالميزان الصحيح ، وجد من المجهولات لا من المعلومات (١) •

والمقصود بذلك ان من صفات الله ما قد يعلم بالعقل • كالعلم انه عالم ، وانه قادر ،وانه حي • ويتفق ابن تيمية مع مثبتة الصفات ، على ان الحياة والعلم ، والقدرة ، والارادة ، وكذلك ، السمع والبصر ، والكلام ، هي صفات تعلم بالعقل • ويمكن كذلك اثبات ان الحب ، والرضا ، والغضب هي صفات تثبت بالعقل •

ويقول الشيخ : ان علو الله على المخلوقات ومباينته لها هو مما يعلم بالعقل • كما اثبت ذلك الامام احمد بن حنبل وغيره (٢) •

ويرى ابن تيمية ان الطريق التي يسلكها الائمة ومن اتبعهم من نظار السنة هي ان الله لو لم يكن موصوفا باحدى الصفتين المتقابلتين ، لوجب ان يوصف بالصفة الاخرى المقابلة لها • فلو لم يوصف بالحياة ، لوصف بالموت • ولو لم يوصف بالقدرة ، لوصف بالعجز • ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام ، لوصف بالصمم والخرس والبكم (٣) •

وعلى قياس الطرد يرى : ان الله لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه • فسلب احدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الاخرى • واذا كانت تلك صفة نقص ينزه عنها المخلوقات فان تنزيه الخالق عنها أولى •

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٩٦ .
(٣) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٩٧ .

الفصل الثاني

حول منهج ابن تيمية في العلوم الدينية

من العسير ان نتتبع منهج ابن تيمية في كل ما كتب من العلوم الدينية لكثرتها من ناحية ، ولفقدان بعض هذه الكتب ، او عدم استطاعتنا الوصول اليها من ناحية ثانية .

لذلك ، سوف نكتفي ببيان ذلك المنهج في أهم ما كتب من العلوم الدينية ، بالاضافة الى منهجه الذي بيناه في المنطق . وهذه العلوم هي : علم التفسير ، وعلم الكلام ، وعلم الفقه واصوله . وبهذا نستطيع ان نتبين الاسس الفكرية التي بنى عليها ابن تيمية منهجه .

وفي هذا الفصل ، سنبين بايجاز منهج ابن تيمية في التفسير ، ذلك العلم الذي لم يشتغل به الا في اخر حياته ويعد انتاجه فيه انتاجا ضئيلا اذا ما قيس بباقي العلوم الفقهية التي كتب فيها . ثم نبين بعد ذلك موقفه من علم الكلام ومنهجه فيه .

اما البحث في فقهه ومنهجه ، فقد خصصنا له فصلا خاصا ضمن الباب الرابع من هذا الكتاب .

أولا ــ في التفسير :

عندما ندرس منهاج ابن تيمية في التفسير ، نكون قد فهمنا آراءه في مجمل الصفات والعقائد ، وكل ما له صفة بتفكيره . ولذلك سوف تكون

دراستنا لمنهجه في التفسير جزءا من دراستنا لمنهجه العام الذي ارتبط ارتباطا كليا بعقيدته السلفية ، الواضحة المعالم في جميع كتاباته • ومن يدرس تفسير ابن تيمية يكون قد درس منهج أهل السلف وآرائهم من جميع الوجوه •

والملاحظ في منهاج ابن تيمية في التفسير ، هو اعتقاده ان النبي لم يترك شاردة وواردة في القرآن الا بينها ، ولا جزءا بحاجة الى تفصيل الا وفصله •

واذا كان هذا هو المنطلق الذي ارسى عليه ابن تيمية دعائم منهجه في التفسير ، فيكون اعتقاده بالصحابة ، الذين التقوا الرسول هو اعتقاد راسخ • فالصحابة اخذوا عن النبي وتعلموا منه وشهدوا قرائن الوحي •

وقد بين ابن تيمية ، حرص هؤلاء الصحابة على تعلم الآيات، وفهمها وتمحيصها اذ قال : « قال عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن ، كعثمان بن عفان ، وعبد الله بن مسعود ، وغيرهما ، انهم كانوا اذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها ، حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل » (١) •

مما مر ذكره ندرك ان ابن تيمية كان يثق بتفسير الصحابة الذين اخذوا العلم عن النبي ، وبالتابعين الذين ورثوا ذلك العلم عن الصحابة ، وسوف يورثونه لمن جاء بعدهم •

وفي اعتقاده ان طريق فهم القرآن هو اتباع تفسير أهل السلف الاوائل ، الذين كانت لهم فرصة الاطلاع المباشر على العلم •

---

(١) من مقدمة ابن تيمية في أصول التفسير • طبع دمشق سنة ١٩٢٦، ص ٤ •

وخشية ان يضل الناس ، او ان تضيع منهم طريق فهم التنفسير من منبعه الصحيح • فقد جعل ابن تيمية التفسير طبقات ومراتب في العلم بعضها فوق بعض • وصنف المصادر التي بوسع الناس استقاء تفسيرهم وعلمهم منها ، وجعلها متفاضلة من حيث ثقة الناس بها ، فجعل اولاها واعلاها : تفسير القرآن بالقرآن • فهناك بعض الآيات القرآنية التي يغمض فهمها ، نراها مفصلة في آيات اخرى ، وفي مكان آخر • وما كان مختصرا منها في موضع قد يوضح في موضع آخر • وهذا الطريق أي تفسير القرآن بالقرآن هو في اعلى المراتب لانه تفسير الله لكلامه (١) •

وجعل السنة في المرتبة الثانية بعد تفسير القرآن بالقرآن • فان لم نجد في كتاب الله ما يفسره ، فاننا نبحث عن تفسير للآيات في السنة فانها تشرح القرآن • ويعتبر ان احاديث النبي هي الحكم بين الناس ، وهي المرجع ، وسنته تلي القرآن في مرتبة الاحكام وفهم المعاني الغامضة •

اما في المرتبة الثالثة فتأتي اقوال الصحابة وتفاسيرهم ، لانها بتقدير ابن تيمية اقرب الى السنة ، ولان الصحابة ادرى الناس بعلم القرآن ، فقد شاهدوا وعاينوا ، وتلقوا الشرح من النبي • فلا يعقل اذا غاب عن احدهم شيء منها ، ان يغيب عن جميعهم •

وفي المرتبة الرابعة في التفسير ، تأتي اقوال بعض التابعين ، لانهم هم الذين تلقوا علم الصحابة في القرآن ، وتفسيرهم متصل بالرسول بسند وثيق • ولا تعد آراؤهم نابعة من ذواتهم ، بل تلقوها تلقيا عن الصحابة •

اما ابن تيمية فقد كان متتبعا لكبار الائمة ، واما بالنسبة للتابعين ، فانه لا يأخذ قولهم حجة ملزمة الا اذا اجمعوا • وقد قال في ذلك : « اذا اجمعوا على شيء فلا يرتاب في كونه حجة • فان اختلفوا ، فلا يكون قول

---

(١) ابن تيمية : مقمة أصول التفسير ، ص ٢١ •

بعضهم حجة على بعض ، ولا على من بعدهم ، ولا يرجع في ذلك الا الى لغة القرآن او السنة ، او عموم لغة العرب ، او اقوال الصحابة في ذلك » (١) •

معنى هذا ان ابن تيمية اذا رأى اختلاف التابعين ، فانه يختار من آرائهم ما يكون اوضح تناسبا مع لغة العرب ، او اقرب الى اقوال الصحابة ، او الى سنة النبي •

وهل نفهم من ذلك ان ابن تيمية لم يفسر القرآن ، وكان متتبعا لاقوال التابعين والصحابة ؟

يجيب على هذا التساؤل ، الحافظ محمد بن عبد الهادي فيقول : « قال الشيخ ابو عبد الله بن رشيق ، وكان من اصحاب الشيخ — يريد ابن تيمية — انه لما حبس في آخر عمره كتبت له ان يكتب جميع القرآن تفسيرا مرتبا على السور فكتب يقول : « ان القرآن فيه ما هو مبين بنفسه، وفيه ما قد بينه المفسرون في غير كتاب ، ولكن بعض الآيات اشكل تفسيرها على جماعة من العلماء ، فربما يطالع الانسان عليها عدة كتب ولا يتبين له تفسيرها • وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيرا ويفسر غيرها بنظيره • فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل ، لانه اهم من غيره • واذا تبين معنى آية تبين معاني نظائرها وقال : قد فتح الله علي في هذه المرة (اي من مرات الاعتقال) من معاني القرآن ، ومن اصول العلم باشياء كان كثير من العلماء يتمنونها • وندمت على تضييع اكثر اوقاتي في غير معاني القرآن ، او نحو هذا » (٢) •

بعد هذا النص لنا ان نقول : ان ابن تيمية لم يحاول تفسير القرآن

---

(١) المرجع نفسه : ص ٢٩ •

(٢) ابن عبد الهادي : العقود الدرية ، ص ٢٧ •

كله ، وان كان فهمه برمته • وان ما فسر منـه ، وان كان قليـلا بالنسبة لمجموع القرآن ، الا انه يوضح منهجه فيه كـل الوضوح • فهـو سلفي تماما في التفسير ، كما هو شأنه في سائر العلوم التي اشتغل بها • ولا يرى تفسير الكتاب بالرأي الذي لا يسنـده حديث او قول مأثور لذلك هـو يقول : « فاما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام » (١) •

وينقل احاديث كثيرة تدعم وجهة نظره في عـدم الاعتماد على الرأي وحده في التفسير نذكر بعضها : « عن ابن عباس ، ان رسول الله قال : من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » • « وعن جندب انه قال: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ » • اي انـه لم يأت الامر مـن بابه •

وبعد ان ذكر آثارا كثيرة أخرى ، قال في ختـام مقدمتـه في اصول التفسير :

« فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عـن ائمة السلف ، محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به • فاما من يتكلم بما يعلم من ذلك ، لغة وشرعا فلا حرج عليه • ولهذا روى عن هؤلاء وغيرهم اقوال في التفسير ، ولا منافاة ، لانهم تكلموا فيما علموه ، وسكتوا عما جهلوه ، وهذا هو الواجب على كل احد • فانـه كما يجب السكوت عما لا علـم للمتكلم به ، فكذلك يجب القول فيما سئل عنـه مما يعلمه لقوله تعالى : « لتبيننه للناس ولا تكتمونه » ولما جاء في الحديث المروى (من سئل عن علم فكتمه ، ألجم يوم القيامة بلجام من نار) » •

ولعل حرص ابن تيمية على عدم الخوض في التفسير ، بدون علـم ، ودون الاستناد الى الاثر ، يعود الى خوفه على المفسرين من الوقوع فـي

---

(١) ابن تيمية : مقدمة أصول التفسير ، ص ٥٠ •

الخطأ ، او تفرق الامة بنتيجة التفسيرات الخاطئة .

وقال : « من هؤلاء قوم اعتقدوا معاني ، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها . ومنهم قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ ان يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب : من غير نظر الى المتكلم بالقرآن، والمخاطب به ، ومن ثم كان خطأهم وضلالهم جميعا في كثير مما ذهبوا اليه » (١) .

أ ـ نبذة عن مجموعة تفسير ابن تيمية :

قلنا ان ابن تيمية لم يفسر القرآن كله . ولكنه وضع مجموعة تفسير ، تعتبر بنظر بعض العلماء تفسيرا لبعض سور القرآن ، ومناظرة لعلماء الكلام . المؤولة لآيات الصفات والمعطلة لمعانيها اللغوية والشرعية ، أمثال الجهمية ، والمعتزلة ، والقدرية . كما انها توفيق بين صحيح المنقول وصريح المعقول (٢) . وقيمة المجموعة تكمن في انها كتبت في خلوة الشيخ في السجن وهو منعزل عن الناس . وتتألف هذه المجموعة من ست سور هي : الاعلى ، الشمس ، الليل ، العلق ، البينة ، والكافرون . وقد طبعت في الهند مع مقدمة باللغة الانكليزية كتبها عبد الصمد شرف الدين . وتبلغ عدد صفحاتها ٤٨٠ صفحة عدا الفهارس .

وكان للمقدمة التي وضعها السيد عبد الصمد شرف الدين ، الاثر الكبير في تبيين ما أبهم منها ، وتفصيل المجمل ، وبما أضافه عليها من توضيحات يقتضيها البحث . كما خرج الاحاديث وترجم للاعلام وذكر ما اشتهروا به مع تواريخ وفياتهم .

---

(١) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٣٥ .
(٢) الشيخ محمد بهجة البيطار : حياة شيخ الاسلام ابن تيمية : الطبعة الثانية ، بيروت ، ص ١٢٧ .

وقد ظفر واضع المقدمة بهذه المجموعة كما يقول ، في كتاب (الكواكب الدراري في ترتيب مسند الى الامام أحمد على أبواب البخاري) لابن عروة الدمشقي الحنبلي المتوفي سنة ٨٣٧ هـ .

وهذا الكتاب محفوظ بخزانة دار الكتب المصرية تحت رقم (٦٤٥) تفسير .

وقد طبع شرف الدين هذه المجموعة . وجعل في رؤوس الصحائف اليمنى أسماء السور المفسرة ، وفي اليسرى ، خلاصة ما تضمنته تلك الصحائف من مباحث . وفي الشواهد القرآنية أسماء سورها وأرقام آياتها . وبين كل بضعة أسطر من الاصل عنوان للناشر بما اشتملت عليه . وفي أول الكتاب فهرس عام لمباحث سوره المفسرة . وفي آخره فهرس مفصل لاسماء الاعلام ، والفرق ، والاماكن والكتب ، مع الاشارة الى أرقام صحائفها مهما تكررت . ويتلو هذا الفهرس جدول الخطأ والصواب .

وختمه بمقدمة الكتاب باللغة الانكليزية .

* * *

ثانيا ـ موقفه من علم الكلام ومنهجه فيه :

طبق الشيخ في هذا العلم منهجه في اثبات العقائد الدينية ، مثل وجود الله وحدوث العالم عنه ، ووجوب صفات الكمال له ، وصلة العبد بربه وما يجب الايمان به من القضاء والقدر الى غير ذلك من العقائد الايمانية التي استدل عليها من القرآن والسنة . وكان يميل ميلا ظاهرا الى الاستئناس بآراء السلف ، وخصوصا الصحيح منها .

وبهذا المنهج يبعد عن علم الكلام كل دخيل من الفلسفة وعناصرها .

وينتقد الفلاسفة والمتكلمين كما انتقد المناطقة • ويعتقد انهم ادخلوا في أصول الدين ما يخالف القرآن ، وما لم يأذن به الله • وأوقعوا الناس في اشكالات وضلالات ، جعلتهم يضلون عن طريق الله الصحيح • وفي مقدمة من ينتقدهم : الغزالي ، وابن سينا ، والسهروردي وسواهم •

ويذكر ان الرسول قد بين أصول الدين ، الذي أنزل به كتاب الله • وقد دل الناس وهداهم الى الادلة العقلية ، والبراهين التي يعلمون بها اثبات ربوبية الله ووحدانيته •

وعرف ابن تيمية أصول الدين فقال : « اما ان تكون مسائل يجب اعتقادها ، ويجب ان تذكر قولا ، او تعمل عملا كمسائل التوحيد ، والصفات ، والقدر ، والنبوة ، والمعاد • او دلائل هذه المسائل (١) •

وينتقد مواقف المعرضين عن الكتاب والسنة فيقول : « وهؤلاء المغالطون — يريد رجال علم الكلام وأصحاب الفرق — الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية ، والبراهين اليقينية صاروا — اذا صنفوا في أصول الدين — احزابا يتكلمون في جنس النظر ، وجنس الدليل ، وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل (٢) •

ونراه في مجمل رسائله وكتبه يشرح ، ما يجب الايمان به من العقائد الدينية ويتكلم عنها وعن أدلتها باجمال • ولا يلجأ فيما يقول الا الى الكتاب والسنة ، سواء في قضية الايمان بالله وصفاته ، أو الايمان بكتابه واليوم الآخر • ويستدل من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله ، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص ، مبتعدا عما سلكه المتكلمون والفلاسفة في هذه العقائد ، وناقدا لهم أشد النقد •

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ١٣ .

(٢) ابن تيمية : كتاب معارج الوصول . طبع المكتب الاسلامي ، بيروت ، ص ٤ .

أ ــ نقده للمتكلمين :

اذا أردنا ان نقع على ما كتب ابن تيمية في نقد المتكلمين والفلاسفة ، والتجريح بهم . فاننا لا شك سوف نغوص في لج لا قرار له . وذلك لان الشيخ في كل ما كتب وصنف ، لا تكاد تخلو صفحة واحدة من نقدهم ، وتحذير الناس من شرورهم . حتى انه يعتبرهم أخطر من الكفار على الامة كما سوف نرى .

هل لانهم لم ينهجوا ما نهج أهل السلف من سبيل ؟ ام لانهم مزجوا فكر اليونان وفلسفتهم بأصول الدين ؟ هذا ما سوف يجيب عليه الشيخ بنفسه وهو يشرح لماذا يذم علماء الكلام فيقول : « انه من تأمل كلام فحول النظر ، علم ان النفاة ليست معهم حجة عقلية بينة على المثبتين . فهم يقابلون فاسدا بفاسد . وأكثر كلامهم في ابداء مناقضات الخصوم » (١).

هكذا يرى ان هؤلاء لا يدافعون عن الدين ، بل جل جدلهم يدور حول مناقضة ما يجيء به الطرف الآخر . لذلك فان من يقهر المتكلم ويظهر فساد قوله يعتبره مجاهدا منتصرا ، حتى انه يفضل المتمسك بالسنة عن المجاهد .

فيقول : « الردود على المعتزلة والقدرية ، وبيان تناقضهم فيها قهر المخالف ، واظهار فساد قوله ، هي من جنس المجاهد المنتصر . فالراد على أهل البدع مجاهد . حتى كان يحي بن يحي يقول : الذب عن السنة أفضل من الجهاد » (٢) . لان المتكلمين منحرفون عن السنة والشريعة .

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق . الطبعة الاولى ، القاهرة ، ص ١٢ .
ويحي بن يحي هو ابن بكير التميمي النيسابوري شيخ البخاري ومسلم توفى عام ٢٢٦ هـ .

ويعين الشيخ من يذمهم أهل السلف من المتكلمين فيذكر ، الصفاتية، كابن كرام وابن كلاب والاشعري (١) ، وما تكلم فيه من تكلم من أعيان الامة وأئمتها المقبولين فيها من جميع طوائف الفقهاء وأهل الحديث والصوفية ، الا بما يقولون انهم خالفوا فيه السنة والحديث لخفائه عليهم أو اعراضهم عنه ، أو لاقتضاء أصل القياس (٢) .

ويصل في نقده للمتكلمين الى القول بأنهم اهملوا ذكر الاصول الصحيحة في مقالاتهم ، تلك الاصول أو الاقوال الشهيرة المأثورة عن السلف . ثم تكلموا في أصل عظيم من أصول الدين معتمدين بذلك على ما يعرفونه ، ولا يكلفون أنفسهم مشقة البحث عن القول الصحيح ولا عن قائلـه .

ويضرب مثلا على ذلك فيقول : « (الشهرستاني صنف « الملل والنحل ») وذكر فيها من مقالات الامم ما شاء الله . والقول المعروف عن السلف والائمة لم يعرفه ولم يذكره . والقاضي ابو بكر – يقصد الباقلاني – وابو المعالي ، والقاضي ابو يعلي (٣) ، وابن الزاغوني وابو الحسين البصري ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين ، تجد أكثرهم يذكر في مسألة القرآن ، أو نحوها عدة أقوال للامة ، ويختار واحدا منها،

---

(١) ابن كرام بتشديد الراء هو محمد بن كرام المتوفي عام ٢٥٥ هـ له مذهب فلسفي في التجسيم يسمى الكرامية قائم على أن الايمان قول فقط بلا اعتقاد وعمل . وابن كلاب بضم الكاف هو عبد الله بن سعيد ابن كلاب المتوفي بعد عام ٢٤٠ هـ كان متكلما وهو من الصفاتية المثبتين الصفات لله (جل جلاله) ولابن كلاب تنسب الكلابية .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٣ .

(٣) ابو يعلي : احمد بن علي التميمي الموصلي حافظ من علماء الحديث له كتب مخطوطة منها (المعجم في الحديث) توفي سنة ٣٠٧ هـ .

والقول الثابت عن السلف والائمة كالامام أحمد ونحوه لا يذكره الواحد منهـم » (١) •

ويذهب ابن تيمية مذهبا أكثـر تصلبا في دعوتـه الـى التمسك بالاصول ، وحصر العلم الصحيح بالامام أحمـد ، فيدعو الـى موافقته ، ويعتبره مقياسا يقاس عليه مدى تعلق الناس بالسنة ويقول عنـه : « ان قوله هو قول سائر الامة ، فعامة المنتسبين للسنة يدعون متابعته والاقتداء به سواء كانوا موافقين له في الفروع او لا • فان أصول الدين متفقـة ؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب الى السنة كانـت موافقته لاحمـد أشـد (٢) •

ومن بين المتكلمين يضع الاشعري في قائمة الرجال الاقرب الـى السنة من غيرهم ، فيقول ان انتسابه الى أحمد أكثر من غيره ، كما هـو معروف في كتبه (٣) •

ب ـ رأي الامام أحمد بالمتكلمين :

ان الموقف الذي يقفه ابن تيمية من المتكلمين ، وقفه الامام أحمد • كما وقفه سائر أئمة السلف • فهم لم يذموا الكلام لمجـرد الاصطلاحات الكلامية كألفاظ (الجوهـر ، والجسم ، والعرض) بـل لان المتكلمين يعبرون عن هذه الاصطلاحات بعبارات باطلـة ومذمومة ، تتعلق بالادلـة والاحكام ، لذلك يوجبون النهي عنها • والفاظهم هذه تحتوي على معان مجملة في النفي والاثبات • وكان يصفهم الامام أحمد بقوله : « انهم أهل

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٦٦ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٦٦ .

بدع ، وهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم » (١) •

ج ـ نقد تقديم العقل على النقل :

ينقد ابن تيمية تقديمهم العقل على النقل ، اذا تعارضا في مسألة اثبات العقائد • ويعتقد ان أصول الدين التي يكفر مخالفها ، هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل • ثم يهاجم بعض من يدخلون في أصول الدين من الباطل ، ومن المسائل والدلائل الفاسدة • فيقول : « اما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين ، وان أدخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة • كنفي الصفات ، والقدر ونحو ذلك ، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الاعراض التي هي صفات الاجسام القائمة بها » (٢) •

ثم يثبت ان ما يستدلون به من الادلة العقلية ، هو على نقيض قولهم فقال : ان عامة ما يحتج به النفات من المعقولات هي أيضا على نقيض قولهم ، أدل منها على قولهم • كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الافعال » (٣) • وبين ان علماء الكلام مخالفون للكتاب والسنة ، فقد ذمهم السلف والائمة ، وهم لم يقوموا بواجب الايمان ولا بواجب الجهاد •

د ـ معنى التوحيد والتنزيه عند ابن تيمية :

يرى ابن تيمية ، ان التوحيد والتنزيه ، والتشبيه ، والتجسيم ، هي

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٢٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٢٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٢٣٩ .

ألفاظ مشتركة بين مختلف فئات المتكلمين • ولها معان مختلفة عند كل طائفة من الطوائف • فما تعنيه طائفة بواحدة من هذه الالفاظ ، لا تغنيه طائفة أخرى • فالجهمية من المعتزلة وغيرهم ، يريدون بالتوحيد والتنزيه ، نفي جميع الصفات • ويريدون بالتجسيم والتشبيه : اثبات شيء منها • حتى ان من يقول : (ان الله يرى) أو (ان له علما) يعتبر عندهم مشبه مجسم •

أما المتكلمة الصفاتية ، فانهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي الصفات الخبرية او بعضها ، ويريدون بالتجسيم والتشبيه ، اثباتها أو اثبات بعضها •

ويشرح رأي الفلاسفة بهذه المعاني فيقول : ان الفلاسفة تعني بالتوحيد ، ما تعنيه المعتزلة وزيادة • حتى انهم يقولون : ليس لله الا صفة سلبية أو اضافية ، أو صفة مركبة منهما •

أما فرق الاتحادية فانهم يقولون : بأن التوحيد هو الوجود المطلق (١) •

وبعد أن بين ابن تيمية مفهوم هذه الالفاظ عند بعض طوائف المتكلمين ، يأتي الى شرح معناها عند السلف • فيؤكد بأن التوحيد الذي أنزل به الكتاب غير متضمن أي شيء من هذه الاصطلاحات ، وبين معنى التوحيد في العمل وفي القول •

ومعنى التوحيد في العمل ، هو أمر الله للعباد بأن يعبدوه دون غيره • اما في القول ، فان التوحيد هو الايمان بما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله (٢) •

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٢٣ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٢٤ .

والثابت في رأي ابن تيمية : ان معاني التوحيد والتنزيه ، التي تعرفها بعض الطوائف ، هي غير تلك المعاني عند أهل السلف . فمن تأمل أقوال أهل السلف لم يجد عندهم لهذه المصطلحات وجود . ومجمل أقوال هذه الطوائف من المتكلمين باطلة .

فالتوحيد بمعنى انه نفي الصفات ، لا يوجد في كلام السلف . ولفظ التجسيم كذلك لا يوجد لا نفيا ولا اثباتا . ولفظ التنزيه بمعنى نفي الصفات الخبرية غير موجود في لفظ السلف أيضا .

ويعترف ابن تيمية ، بأن لفظ التشبيه موجود في كلام بعض أهل السلف وتفسيره معه . فقد أرادوا بالتشبيه تمثيل الله بخلقه . ولكن دون نفي الصفات التي جاءت في القرآن والحديث (١) . وهذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له ، كما تثبت للمخلوقات . فهو ليس كمثله شيء . لا في ذاته ، ولا في صفاته (٢) .

وهنا يفرق بين صفات الله الثابتة وصفات المخلوق . هذه الصفات يجمع بينها الاسم المشترك فقط ، ويفرق بينها مدى الفاعلية في معنى الصفة . فاذا قلنا ان لفظ القدرة مشترك بين الخالق والمخلوق ، فيكون هذا اللفظ محدودا عند المخلوق ، وغير محدود عند الخالق . وقدرة المخلوق مستمدة من قدرة الخالق .

واذا كان وجود كل شيء متميزا بالاضافة اليه ، فوجود الجماد غير وجود الانسان . وكذلك وجود الواجب الوجود ، غير وجود الممكن الوجود . وان الاشتراك هو في المعنى الذهني المطلق لا في الواقع المقيد .

وكذلك صفات الله تعالى ، اذا اشتركت مع صفات المخلوقين في

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٢٥ .
(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ١١٨ .

الاسم • فأضافتها اليه ـ وهو المنزه ـ تخصص معانيها بما يليق بذات الله • فاذا وصف الله نفسه بالعلم ، فعلمه ليس كعلم الناس • انما هو علم يليق به •

ولهذا يقول ابن تيمية : « قد سمى الله نفسه حيا فقال : الله لا اله الا هو الحي القيوم • وسمى بعض خلقه حيا فقال : يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، وليس هذا الحي مثل هذا الحي • لان قوله الحي اسم لله مختص به • وقوله : يخرج الحي من الميت هو اسم للحي المخلوق مختص به • وانما يتفقان اذا أطلقا وجردا عن التخصيص ، ولكن ليس للمطلق أي وجود في الخارج • والعقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين • وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق ، والمخلوق عن الخالق (١) •

وهكذا في سائر الصفات المشتركة التي ذكرها القرآن ، يبين انها باضافتها الى الله تكون بمعنى يخالف ما يضاف الى العباد • فاذا وصف الله نفسه بأنه عليم حليم ، ووصف بعض عباده بهذين الوصفين ، فيكون العلم غير العلم ، والحلم غير الحلم • فهي لله غيرها للعبيد ، والحقيقتان متغايرتان • وحيث تغايرت الحقيقه ، فلا تشبيه بالحوادث •

وابن تيمية ، اذ يثبت كل ما جاء في القرآن والحديث من الصفات من غير كيف وتشبيه ، يخالف الذين نفوا هذه الصفات الاخبارية ، كما يخالف المجسمة والمشبهة • فان هؤلاء أثبتوا التجسيم والتشبيه ، أو على الاقل لم ينفوه • فالحشوية أو المشبهة قالوا : ان لله علما كالعلوم ، وقدرة كالقدرات ، وسمعا كالاسماع ، وبصرا كالابصار • وان الله يرى مكيفا محدودا يوم القيامة ، وانه يجلس على العرش والعرش مكان له •

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ١٥ •

ويد الله المذكورة في القرآن يد جارحه ، ووجهه وجه صورة • وانه ينزل نزول حركة وانتقال من مكان الى مكان ، واستواؤه علـى العرش جلوس عليه وحلول فيه • وقد بالغوا فقالـوا في القـرآن : الحروف المقطعة ، والاجسام التي يكتب عليها ، والالوان التي يكتب بها ، وما بين الدفتين كله قديم أزلي (١) • والكرامية مثلا : امنوا بالعرشية والجهـة ، فالله عندهم مستقر على العرش • وانه بجهة فوق ذاتا • وهـذا لا يكون الا لجسم (٢) •

ويبدو ان ألفاظ المماسة • والانتقال والتحـول والنزول ، أزعجت الكثيرين من اتباع الكرامية بعد مؤسسها ابن كـرام • فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات • فذهب بعضهم الى انه على بعض أجزاء العرش• وذهب الآخر الى ان العرش امتلأ به • ثم أتى محمد بن الهيضم وحاول ان يخلص المذهب من كثير من هذه التصورات التي أوجدهـا المعلم الاول للكرامية • فذهب الى ان بين الله وبين العرش بعدا لا يتناهى • وانه ذات موجودة منفردة بنفسها عن سائر الموجودات • لا تحـل شيئا حلـول الاعراض • ولا تمازج شيئا ممازجة الاجسام • بـل هـو مباين للمخلوقين (٣) •

وابن تيمية يعد نفسه وسطا بين الذين نفـوا الصفـات ، وبـين المجسمة ، ويعد مذهبه منزها لا مجسما ولا مشبها • وقد قال في ذلـك : « ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه • ولا ينفون عنه ما وصف بـه نفسه ، أو وصفه به رسوله ، فيعطلوا اسماءه الحسنى وصفاته العليـا ،

---

(١) ابن عسـاكر : تبين كذب المفتري ، ص ١٤٨ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤١ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٦٠ .

يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويلحدون اسماء الله وآياته • وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل » (١) •

هـ ـ رايه في الاستواء على العرش :

ان نظرة خاطفة غير متفحصة على ما جاء في شرح مذهب ابن تيمية السلفي ، تجعلنا نحمل عليه وتتهمه بالتجسيم كسائر الفرق المجسمة التي سبق الكلام عليها ، ومن تلك النصوص ما جاء فيه :

ليس في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ، ولا عن أحد من سلف الامة ولا من الصحابة والتابعين ، ولا عن الائمة الذين أدركوا زمن الاهواء والاختلاف ، حرف واحد يخالف ذلك لا نصا ولا ظاهرا • ولم يقل أحد منهم ان الله ليس في السماء ، ولا انه ليس على العرش ، ولا انه في كل مكان • ولا ان جميع الامكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا انه لا تجوز الاشارة الحسية اليه بالاصابع ونحوها (٢) •

ولكن اذا رجعنا الى شرح معنى العرشية عنده ، ندرك انه متوافق مع منهجه السلفي في عدم الوقوع بالتجسيم ولا بالتشبيه • ومعنى الاستواء على العرش الذي يقول انه ورد في القرآن في ستة مواضع ، يؤوله كما يؤول الصفات الذاتية لله ، المشتركة بين الخالق والمخلوق • فاذا كان مسمى العدل مشترك بين الخالق والمخلوق ، ومختلف متغاير في الحقيقة بين الخالق والمخلوق • فان مسمى الاستواء أو معنى الاستواء لا ينكره ابن تيمية على الله كنفاة الصفات • ولا يؤوله تأويلا مجازيا أو

---

(١) ابن تيمية : العقيدة الحموية الكبرى ، ص ٢٤٩ ـ مجموع الرسائل ، طبعة مصر .

(٢) ابن تيمية : العقيدة الحموية ، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ .

لغويا ، كتأويل المعتزلة بمعنى الاستيلاء • ولكن يعتبر ان الاستواء صفة مضافة الى ذات الله كما أضاف الى نفسه سائر أفعاله وصفاته (١) •

والعلم بالاستواء على العرش هو عن طريق السمع ـ أي ما جاء في القرآن • أما عن الكيفية ، فلا ندركها ، وهي في علم الله • وكل ما علينا ، هو ان نعتقد بأن استواء الله ليس كاستواء البشر على ظهور الانعام ، أو على المقاعد • أما معنى العلو والفوقية على المخلوقات ، فطريق العلم بها بالعقل الموافق للسمع •

وهو يقول : « ان النصوص كلها دلت على وصف الاله ، بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش • فاما علوه ومباينته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع ، واما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع • وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا مباينه ولا مداخله • ويظن المتوهم انه اذا وصف بالاستواء على العرش : كان استواؤه كاستواء الانسان على ظهور الفلك والانعام ، فلو غرقت السفينة لسقط المستوى عليها ، ولو عثرت الدابة لخر المستوى عليها • فقياس هذا انه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى » (٢) •

ويفرق بين معنى الاستواء والاستقرار والقعود ، حيث يعتبر المؤولون ، ان الاستواء هو الاستقرار والجلوس كما يجلس الانسان على ظهور الانعام • بينما في الحقيقة ، ان الله لم يذكر استواء مطلقا للمخلوق ، ولا عاما يتناول المخلوق • كما لم يذكر مثل ذلك في بقية صفاته •

فذكر انه خلق ثم استوى ، كما ذكر انه قدر فهدى • وانه بنى

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٥٤ .

(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٥٣ .

السماء بأيد في قوله : والسماء بنيناها بأيد • فاذا كانت الهداية من الله مغايرة لهداية البشر • واذا كان بناء الله غير بناء الآدمي الذي يحتاج في بنائه الى ادوات بناء • فيكون استواء الله بعد الخلق على العرش غير استواء المخلوق • وعلينا ان نعلم ذلك دون تأويل كيفية هذا الاستواء (١) •

وهكذا بين ان الاستواء معلوم ، وان كيفية الاستواء مجهولة •

وليس علينا ان نعلم ما ليس يعلمه الا الله • فان للرب صفات لا يعلمها الا هو • وأهل السلف وكبار الائمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله ، فلا يعلم كيف هو الله الا الله •

وقد قال النبي (لا احصي ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك) • ثم قال : (اللهم اني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو علمته أحدا من خلقك • أو استأثرت به في علم الغيب عندك) •

ويدل الحديث على ان الله قد أخبر عن نفسه من الاسماء ما نعلم • واستأثر من الاسماء لنفسه في علم الغيب ما لا نعلم • ومثل ذلك صفاته التي منها معنى الاستواء • وبهذا يكون هذا المعنى من المعاني التي يجب ان ندركها ولا ندرك كيفها (٢) •

والاستواء عند ابن تيمية • هو علو خاص بالرحمن نفسه • والاستواء على الشيء هو العلو عليه • وليس كل علو على شيء استواء عليه ، ويقول في ذلك « لا يقال لكل ما كان عاليا على غيره ، انه مستو عليه ، ولكن قيل فيه : انه استوى على غيره فانه عال عليه ، والاستواء فعل يفعله بمشيئته وقدرته ، كما ان الاستواء من الصفات السمعية

---

(١) المرجع نفسه : ص ٥٥ .
(٢) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٦٢ .

المعلومة بالخبر ، وان علو الله على المخلوقات ـ عند أئمة أهل الاثبات ـ هو من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع » (١) ٠

بهذا التأويل يقسم ابن تيمية الصفات الى : صفات سمعية معلومة بالخبر ٠ وصفات عقلية يتفق فيها العقل مع السمع ٠ وبهذا لم يخرج عن أسلوبه ومنهجه في القول باتفاق العقل مع النقل ٠

ونلاحظ من خلال تفاسير السلف المأثورة ٠ انهم أولوا مسألة الاستواء على العرش ، وان كان ابن تيمية يعتبر التأويل بدعة منكرة ٠ ولكن لم يفته ان يذكر نوعين من التأويل ٠ احدهما مرفوض لانه يحيد عن جادة العقيدة ، ويوصل بصاحبه الى الالحاد والفكر ٠ والثاني مقبول وهو ما من شأنه خدمة العقيدة وتوضيح المعاني السامية للآيات المشتبهة ٠

ويعدد ابن تيمية التفاسير المأثورة عن النبي ، والصحابة والتابعين ، والتي تثبت الاستواء ، وتوافق أقوال هؤلاء الائمة ٠ ويؤكد ان هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الاثر ، وأهل السنة المعروفين بها ٠ ومن خالف شيئا من هذه المذاهب ، أو طعن فيها ، فهو مبتدع زائغ عن سبيل الحق (٢) ٠

واذادققنا في أقوال أئمة السلف المفسرين نراها تكاد تطابق أقوال المجسمين ، وخصوصا أقوال الكرامية ، الذين أوجبوا تكفيرهم ، واعتبروهم شر الفرق عند الامة ، لان الكرامية يقولون « بأن الله له حد ونهاية من جهة السفل ٠ ومنها يماس عرشه » (٣) ٠

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ١٤٨ ٠
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٤ ٠
(٣) البغدادي ابو منصور عبد القاهر : أصول الدين ، الطبعة الاولى ، استنبول ١٩٢٨ ، ص ٣٣٧ ٠

وأئمة السلف يقولون ان الله له حد ، كما تقول الكرامية ؛ ولكن بفارق ، وهو ان هؤلاء المفسرين ردوا ما استعصى عليهم تفسيره الى علم الله ، كالقول بأن الله له حد وهو أعلم بحده ، بينما المشبهة كالكرامية والجهمية ، استرسلوا في التفسير حتى الشطط ووصلوا الى حد وصف الله بصفات لا تميزه بشيء عن خلقه عندما قالوا بأن الله محل للحوادث . وهو يرى الشيء برؤية تحدث فيه . ويدرك ما يسمعه بادراك يحدث فيه، ولولا حدوث الادراك فيه لم يكن مدركا لصوت ، ولا مدركا لمرئي (١) .

واذا كان المجسمون قد وصفوا الله بالرؤية والادراك ، وفسروا وأوضحوا كيفية حدوث الرؤية ، وحدوث الادراك ، فان أهل السلف يصفونه بأوصاف غير بعيدة عن أوصافهم ، ولكن بدون تعريف للكيفية وتفسير لها عندما يقولون : بأن الله بصير لا يرتاب . عليم لا يجهل جواد لا يبخل ، حليم لا يعجل . يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر ، وينظر ويقبض، ويبسط ، ويفرح ويحب ويكره . الى القول بأنه ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا كيف شاء وكما شاء ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (٢) .

ويعتبر أهل السلف بأن القول بالكيفية بدعة ، كما مر معنا عندما سئل الامام مالك عن كيفية الاستواء . وكذلك أئمة المفسرين يحذرون من الاسترسال في التساؤل عن الكيفية . فيقول الفُضَيْل ابن عياض : « ليس لنا ان نتوهم في الله كيف وكيف . لان الله وصف نفسه فأبلغ فقال « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » . فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه .

وعن الصفات التي تحمل التجسيم ، وتقرب صورة الخالق الى

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٣٨ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٥ .

صورة المخلوق يقول الفضيل : « كل هـذا النزول والضحك ، وهـذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء ان ينزل ، وكما شاء ان يباهي ، وكما شاء ان يطلع ، وكما شاء أن يضحك . فليس لنا أن نتوهم فيـه كيف وكيف . واذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل أنت : أنـا أؤمن برب يفعل ما يشاء » (١) .

من هذا يتضح لنا البناء الكامل لمنهج ابن تيمية في الصفات . فهـو لم يتقيد بظاهر النص والآية . ولم يؤول تأويلا يحمل على الزيغ عن منهج السنة . وكأننا به يحصر همه الاول والاخير في صون العقيدة والايمـان من الترجرج ، ويحول دون افساد العقول بتأويلات تدخل الشك الـى القلوب .

ويرى ان أفضل الايمان هو ايمان العامة من الناس ، الذين يأخذون بالتصديق دون التساؤل عما أنزل على الرسول ، او ما حدث بـه الرسول والصحابة والتابعين . وفي هذا يقول البخاري عن يزيد بن هارون عندمـا يتحدث عن الجهمية فيقول : « من زعم ان الرحمن عـلى العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي » (٢) .

ومن هذا القول ندرك ان مفهوم الاستواء في قلوب العامـة ، يجب ان يكون بالايمان المطلق بما انزل الله دون تحريف أو تكييف . وذلك ما قصد اليه ابن تيمية وأوائل الائمة ، وبخلاف هذا المفهوم يكون الانسان مؤمنا ولكن بشروط . يتلقى بالقبول ما يرسمه له تفكيره ، وليس مـا

---

(١) الفضيل بن عياض (بضم الفاء) بن مسعود التميمي ابو علي شيخ الحرم المكي ، هو ثقة في الحديث ، أخذ عنه خلق منهم الامام الشافعي . ولد في سمرقند وأصله من الكوفة وتوفي في مكة عام ١٨٧ هـ .

(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٥ .

يقرره الله عن ذاته . يتخطى حدود الامكانيات الفكرية فيضيع في وديان التشخيص والابداع ، حتى ليصل به الامر الى ان يتصور لنفسه خالقا بصفات يرتضيها كما تحلو له ، ناسيا انه انسان مخلوق من أهم صفاته الضعف والمحدودية .

وإذا قلت ذلك فليس معناه ان ابن تيمية ، يدعو الى طمس معالم الفكر وعدم التأمل في قول الله وما انزل . كما ليس معناه انه يدعو الى ايمان أعمى ، يعتريه الجهل من كل جانب . ولا أظنه قصد بقلوب العامة ، انها أوعية للايمان ليس لها طريق الى العقل .

بل ظن ان تلك القلوب المنعمة بالايمان ، لا تترك مجالا للشك اليها ، ولا تضع الآيات المشتبهة أحجية تغوص في أعماقها وتحل رموزها لتكون مقدمة للايمان .

وكل ما في الامر ، هو ان العامة يعترفون بأن علم الله أوسع من علمهم . ولا يتطاولون على ما ليس يعرفونه . أما الآخرون فقد جعلوا لثقتهم بالعقل ، الدرجة الاولى في سلم الايمان .

وقد رأينا كيف حذر ابن تيمية من الوقوع في المحاذير ، عندما يعمدون الى نفي صفات أو تثبيت أخرى .

ويؤكد ابن تيمية ان مرجع المؤمن الاول والاخير هو كتاب الله والسنة ، كما قال تعالى : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » .

وخلاصة القول في هذا المعنى ، جاء على لسان الشيخ ابو عثمان النيسابوري الصابوني الملقب بشيخ الاسلام في رسالته في السنة فقال : « أهل الحديث يثبتون ما أثبته الله تعالى ، ويؤمنون به ، ويصدقون الرب

جل جلاله في خبره • ويطلقون ما أطلقه الله سبحانه من استوائه على عرشه ، ويمرون ذلك على ظاهره ، ويكلون علمه الى الله تعالى » (١) •

ويقول ابن تيمية تعقيبا على هذا القول ، ان اثبات الافعال اللازمة والمتعدية ، التي أثبتها الرب لنفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ، لا تناقض الادلة العقلية الصحيحة بل توافقها • أما البدع المخالفة للكتاب والسنة فان العقل يناقضها ويرفضها وكذلك السمع (٢) •

واذا كان بعض أهل السنة ، قد اعتبر استواء الله على العرش ، استواء على الحقيقة لا على المجاز • واستدل على ذلك بقول الله : « فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك » •

واذا كان البعض الآخر قد أول معنى الاستواء بتأويلات مختلفة • فان ابن تيمية اعتبر ان أنبل جواب وقع في مسألة الاستواء على العرش ، وأشده استيعابا لمضمون السنة هو جواب الامام مالك ، لان فيه نبذ التكييف ، واثبات الاستواء المعقول •

وبهذا الجواب أخذ أهل العلم • وهو ان الاستواء معقول ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة (٣) •

و ــ النقد الذي وجه الى ابن تيمية :

علمنا ان ابن تيمية ينفي التشبيه والتجسيم عن مذهبه من جهة ، ويعتبر ان الاستواء من جهة أخرى ، هو على الحقيقة لا على المجاز • وانه

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، الطبعة الرابعة ، المكتب الاسلامي بيروت ، ص ٥٠ .

(٢) المرجع نفسه : ص ١٤٤ .

(٣) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ١٤٥ .

تجوز الاشارة الحسية اليه بالاصابع ونحوها .

وهذا الاعتبار أفسح المجال أمام بعض الناقدين (١) لان يورد بعض النقد في هذه المسائل . والناقد أيد التأويل لانه برأيه يقرب العقيدة الى المدارك البشرية . ويأخذ على ابن تيمية القول بأن الله تجوز الاشارة الحسية اليه بالاصابع . فاعتبر ان ابن تيمية جمع بين الاقرار بالاستواء والمكانية من جهة ، وبين التنزيه المطلق عن الجسمية من جهة ثانية . وهذا الجمع الذي استطاعه ابن تيمية لاتساع أفقه ، لا يستطيعه الناس ، ولا يصح أن يكلفوا ما لا يطيقون .

وعن موقف ابن تيمية من التأويل المجازي ، يقول انه يستغرب غضب ابن تيمية على الذين يؤولون النصوص او يفسرونها تفسيرا مجازيا ، في الوقت الذي يرى فيه ابن تيمية يعتبر كل الاسماء الواردة في نعيم الجنة مجازية .

وينتقل الناقد بعد ذلك الى نقد القول بظواهر الالفاظ فيقول : « فانهم ان فسروا الاستواء بظاهر اللفظ ، فانه الاقتعاد والجلوس . والجسمية لازمة لا محالة . وان فسروه بغير المحسوس فهو تأويل . وقد وقعوا فيما نهوا عنه ، وفي الحالين قد خالفوا التوقف الذي سلكه السلف (٢) .

هذا مجمل النقد الذي وجه لابن تيمية ، وقد وجدت ان في كتب ابن تيمية خير رد على كلام الناقد . فقد بين ابن تيمية في كتبه موقفه من التأويل المقبول ، والتأويل غير المقبول . كما شرح الفروق بين حقائق

---

(١) الشيخ محمد ابو زهرة : كتاب ابن تيمية ، طبع دار الفكر العربي بالقاهرة ، ص ٢٧٠ .

(٢) الشيخ محمد ابو زهرة : كتاب ابن تيمية ، ص ٢٧١ ــ ٢٧٣ .

الاشياء المتشابهة في الاسم ، وتباينها مع ترك العلم فيها لله وحده .

أما مسألة الجمع بين الاشارة الحسية والاستواء ، وبين التنزيه المطلق . فنرى ان ما أراده ابن تيمية بقوله : ولا انه لا تجوز الاشارة الحسية اليه بالاصابع ونحوها . لا يقر بالضرورة الحتمية تعيينا مكانيا حسيا لله نشير اليه . فاذا كنا نؤمن بأن الله كما وصف نفسه — في السماء — فان باستطاعتنا ان نشير اليها اي الى السماء ، دون أن نحدد وجهة معينة يكون الله فيها . وتكون اشارتنا تدليلا على وجود الله في الاعلى وباتجاه السماء ، واقرارا به لا تعيينا محصورا يستلزم اشتراك وسائل الحس كالرؤية والسمع .

وابن تيمية نفسه يجيب على ذلك عندما يقول : « لما كان قد استقر في نفوس المخاطبين . الله هو العلي الاعلى ، وانه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله : انه في السماء ، انه في العلو ، وانه فوق كل شيء . وكذلك الجارية لما قيل لها اين الله ؟ قالت في السماء . انما أرادت العلو مع تخصيصه بالاجسام المخلوقة وحلوله فيها . واذا قيل : العلو ، فانه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السماء . ولا يقتضي هذا ان يكون هناك ظرف وجودي يحيط به . اذ ليس فوق العالم شيء موجود الا الله » (١) .

وعن موقفه من التأويل المجازي للاسماء الواردة في الجنة ، فان ابن تيمية قد أظهر موافقته على نوع من التأويل ، لا يسميه مجازا ، بل تفسيرا لحقيقة المعاني ، كما رأينا في الفصل المتعلق بالتأويل . وبين أيضا ، عندما تحدث عن الاسماء الواردة في الجنة ، انه مع التشابه بين الحقائق فان هناك فرقا عظيما بين الاثنين . اي بين الاسماء والاشياء المذكورة في

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ، ص ٥٧ .

الجنة ، وبين تلك الاشياء على الارض • واذا جمع القدر المشترك بينهما ، فان لتلك الحقائق خاصة لا ندركها في الدنيا ، ولا سبيل الى ادراكنا لها •

اما عن نقده الاخير المتعلق بظواهر الالفاظ ، وقوله : « ان التفسير بظاهر اللفظ هو تجسيم لا محالة ، والتفسير بغير المحسوس هو تأويل • وقد وقعوا فيما نهوا عنه » • فان الجواب عليه هو : ان ابن تيمية وائمة السلف الاوائل ، لم يجدوا حرجا في تفسير ما لا يعلمون من آي القرآن • وفسروا ما كانوا على علم به • كما حرموا التفسير على من ليس له علم •

وأوائل الائمة لم يفسروا الاستواء — كما قال الناقد — بظاهر اللفظ ، ولا فسروه بغير المحسوس فوقعوا في التأويل • بل رأينا انهم قالوا عن الاستواء انه معلوم بعالم الناس كما جاء في التنزيل • والكيف مجهول وعلمه عند الله • لذلك ، نرى انهم لم يتقيدوا ، ولم يأخذوا في الظاهر كل ما جاء في النصوص ، ويصعب على الانسان تفسيره • فما أشكل عليهم فهمه وتفسيره ، فانهم يكلون علمه الى الله • وبهذا الموقف نجوا من الوقوع فيما نهوا عنه ، ولم يخالفوا التوقف الذي سلكه السلف • ويرى أهل السلف أن التوقف عن الاسترسال في التفسير والتأويل أضمن للعقيدة واحفظ لها من الغوص في التأويل والكلام • فالاشتغال بالتأويل يجرهم الى تعداد التأويلات ، وتكاثر الفرق والمذاهب، مما يؤدي بالنتيجة الى الانشقاق والتصارع •

ونستشهد على ذلك بالغزالي عندما ينادي في كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) : بضرورة منع الجمهور غير المتعلم من الاطلاع على المناقشات الجدلية في الدين وقضاياه ، حتى لا يرق اعتقادهم •

وفي (الاقتصاد في الاعتقاد) يقصر ابو حامد هذا العلم على من لا طريق للشبهة لديه، عن طريق الوعظ والارشاد والاخبار • وهذا ما كان ابن تيمية يرمي الى تحقيقه من خلال نبذ الكلام والتأويل •

وابن تيمية يختلف عن الغزالي في انه يستنكر اللجوء الى الكلام في أي حال من الاحوال ، بينما يسمح بــه الغزالي ، اذا اقتصر على طبقــة المثقفين من الناس • وفي أحيان أخرى نرى الغزالي يوافق ابن تيمية فــي نبذ الكلام نبذا مطلقا •

لذلك ، سوف ندرس بايجاز رأي الغزالي في الكلام • ثم رأى ابن تيمية في الغزالي ، كواحد من الفلاسفة الذين نهض ابن تيمية لمناظرتهــم ودحض أقوالهم كما سنرى •

ز ـ الغزالي والكلام :

يرى ابو حامد ، ان السلف أو أكثرهم ، فسروا جزءا من الآيــات ، ولم يتوقفوا توقفا مطلقا عن تفسير آيات الصفات • كما فسروا الآيــات على مقتضى الظاهر فيما يتعلق بآيات الاستواء واليــد والعين والوجــه وغيرها • ويعتقد ان السلف قد فسروا الآيات المتشابهة والاحاديث تفسيرا معنويا وليس جسميا ولا عضويا ، ولا يجــد تأويلا أي معنى مــن معاني تفسيرهم • كما لا يعد المجاز الواضح تأويلا بحال من الاحوال • وقــد أوضح ذلك المعنى ايضاحا بينا في كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) • فقد قال في حقيقة مذهب السلف ما يلي « حقيقة مذهب السلف ، وهــو الحق عندنا • ان كل من بلغه حديث من هذه الاحاديث من عوام الخلــق يجب عليه سبعة أمور • التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجــز ، ثم السكوت ، ثم الامساك ثم الكف • (فأما التقديس) فأعني به تنزيــه الرب عن الجسمية وتوابعها • و (أما التصديق) فهو الايمان بمــا قالــه النبي ، وان ما ذكره حق ، وهــو فيما قالــه صادق • وأمــا (الاعتراف بالعجز) فهو ان يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ، وان ذلــك ليس من شأنه وحرفته •

و (أما السكوت) فألا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه • ويعلم ان سؤاله عنه بدعة وانه في خوض فيه مخاطر عظيمة ، وانه يوشك ان يكفر لو خاض • وأما (الامساك) فألا يتصرف في تلك الالفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ، والزيادة فيه ، والنقصان منه ، والجمع والتفريق ، بل لا ينطبق الا بذلك اللفظ ، وعلى ذلك الوجه من الايراد والاعراب والتصريف والصيغة • وأما (الكف) فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه • وأما التسليم لاهله فألا يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لعجزه، فقد خفي على الرسول أو على الصديقين والاولياء • فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام • ولا ينبغي ان يظن بالسلف الخلاف في شيء منها » (١) •

ويسترسل بعد ذلك في شرح معنى التقديس ، ويوضح كما أوضح ابن تيمية الفرق بين الاشياء في حقيقتها ، على الرغم من اشتراكها في الاسم ، كالقول بأن الله خمر آدم بيده ، وان قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن • ففرق بين معنيين لوضع واحد • فالاصبع وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، وله صفات آدمية ، قد يستعار لفظه لمعنى آخر ، قد لا يكون ذلك المعنى بجسم أصلا • كما يقال : البلدة في يد الامير • فان ذلك المعنى مفهوم ، وان كان الامير مقطوع اليد مثلا • والرسول قطعا لا يريد بكلامه جسما ماديا ، وهذا محال في وصف الله ، وهو عنه مقدس • واذا أراد النبي بهذا جسما ماديا فيكون الله كأي جسم مخلوق ، وهذا كفر • وعلى الانسان ان كان لا يفقه معنى لفظ من الالفاظ ان لا يخوض فيه ، لان معرفة معناه ليست واجبة عليه •

وعن مسألة النزول الواردة في حديث الرسول عندما قال : ينزل الله

---

(١) الغزالي : الجام العوام ، ص ٤ •

تعالى في كل ليلة الى السماء الدنيا • يجيب الغزالي معللا النزول ، بأنه نزول لا يحتاج الى الانتقال والحركة ، ولا يلزم فيه القول بالجسمية فيقول : « الواجب ان يعلم ان النزول اسم مشترك قد يطلق اطلاقا يفتقر الى ثلاثة أجسام :

١ ــ جسم عال هو مكان لساكنه •

٢ ــ جسم سافل •

٣ ــ جسم متنقل من السافل الى العالي ومن العالي الى السافل •

فان كل من أسفل الى علو سمي صعودا وعروجا ورقيا • وان كان من علو الى أسفل سمي نزولا وهبوطا • وقد يطلق على معنى آخر ، ولا يفتقر الى تقدير انتقال وحركة في جسم •

كما قال الشافعي : دخلت مصر فلم يفهموا كلامي ، فنزلت ثم نزلت ثم نزلت ، فلم يرد انتقال جسده الى أسفل • فتحقق المؤمن قطعا ان النزول في حق الله ليس بالمعنى الاول (١) •

من هذه النصوص للغزالي نلاحظ انه أشار الى ان اليد ليست بالنسبة لله يدا جارحة أو عضوا ، بل هي تشبيه معنوي كما يقال : وضع الامير يده على المدينة ، وكذلك بالنسبة للنزول فليس هو الا كما قال الامام الشافعي : نزلت ثم نزلت اي انه نزول غير جسمي وغير مادي • بل ويستطيع الله ان يدنو من الناس بقدرته ، دون الانتقال والحركة •

وهنا يختلف ابن تيمية مع الغزالي في مفهوم النزول ، فاذا كان الغزالي كما رأينا يقول بنزول معنوي غير جسمي ، فان ابن تيمية يثبت النزول ولكن بلا تكييف •

---

(١) الغزالي : الجام العوام ، ص ٥ ــ ٦ •

وعن السؤال هل يخلو منه العرش ام لا يخلو • يجيب ابن تيمية ، بأن ذلك قول مبتدع ورأي مخترع ؛ فالله يستطيع النزول في أي وقت يشاء ، ولسنا ندري كيف يكون ذلك • ويضيف بأن سلف الائمة وأهل العلم اتفقوا على تصديق ذلك وقبوله •

ومن قال قول الرسول فقوله حق وصدق ، وان كان لا يعرف حقيقة ما اشتمل عليه من المعاني • فهذا الموقف شبيه بموقف الذي يقرأ القرآن ولا يفهم منه بعض آياته ، فان عدم فهمه لا يغير من حقيقة المعاني شيئا •

ثم يذكر ابن تيمية بأن كتب الاسلام ، قد امتلأت بأحاديث النزول ، واشتملت عليه • وكانت تقرأ في المجالس العامة والخاصة • مثل (صحيح البخاري ومسلم) و (موطأ مالك) و (مسند الامام أحمد) و (سنن ابي داود) وغيرهم (١) •

ويضيف ابن تيمية بأن واجب تنزيه الله عن التشبيه ، يدعو الى عدم تمثيله بصفات المخلوقين • فليس نزوله كنزول المخلوق ، وليس فيه من صفاته أي شيء • ووصف الله بالنزول هو كوصفه بسائر الصفات كالاستواء ، والخلق ، والاتيان ، والمجيء • وأمثال ذلك من الصفات والافعال التي وصف الله نفسه بها ، والتي يسميها النحاة أفعالا متعدية وهي غالب ما ذكر في القرآن •

ويقرر ان مذهب سلف الامة وائمتهم يصفون الله بما وصف نفسه ، ووصفه رسوله في النفي والاثبات • والله قد نفى عن نفسه مماثلة المخلوقين (٢) •

ويوضح ابن تيمية ان السؤال : كيف ينزل الله ؟ هو كالسؤال ،

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ٥ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٧ .

كيف استوى وكيف يسمع ، وكيف يبصر . والجواب على هــذا السؤال هو كالجواب على جميع الصفات هــو انه الكيف مجهــول . فالصفات معلومة ومعلوم معناها ، أما كيف ينزل وكيف يسمع فانا لا نعلم ذلك (١).

واذا كان أهل الحديث قد اتفقوا على النزول ، فانهم لم يتفقوا على مسألة خلو العرش . فالقائلون بأنه يخلو العرش منه ، هم طائفة قليلة من أهل الحديث . وغالبيتهم قالوا انه لا يخلو منه العرش . وهو المأثور عن الائمة المعروفين بالسنة . ويضيف ابن تيمية بأنه لم ينقل عن أحد مــــن الائمة باسناد صحيح قوله بأن العرش يخلو منه (٢) .

ولعل حديث النزول هذا ، هو الحديث الذي حمل بعض الائمة على تأويله لتوضيح حقيقة معناه ودفع الشبه والالتباس عنه . وكذلك هنــاك بعض الاحاديث أو النصوص قد اضطروا الى تأويلها ، وهــي الإحاديث التي يكون فعل الرب فيها لازما لا متعديا . كأفعــال الاتيــــان والمجيء والهبوط وما الى ذلك . وقد تناقل الرواة تأويلات مختلفة لمالك ، وأحمد بن حنبل في هذا الخصوص . ويقول ابن تيمية بأن ابــن عقيــــل يوجب التأويل تارة ، ويحرمه تارة أخرى وتارة يسوغه للصفات الخبرية مطلقــا ويسميها الاضافات لا الصفات .

ويروي ابن تيمية عن الغزالي انه حكى عــن بعض الحنبلية حديثــا مآله : ان أحمد لم يتأول الا ثلاثة أشياء : الحجــر الاسود يمين اللــه في الارض . وقلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن . واني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن . ثم يكذب هذه الحكاية عن أحمد ، لانه لم ينقلها أحد عنه باسناد (٣) .

---

(١) المرجع نفسه : ص ٣٢ .
(٢) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ٥٤ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٥٥ .

من المقابلة بين هذين الموقفين للغزالي ولابن تيمية ، نستدل بوضوح ، ان الغزالي ينفي عن الله الجسم والعرض ويؤول النصوص والآيات والاحاديث ، كما ينفي عن الله كل خواص الاجسام • ويقرر ان السلف فهموا من هذه الالفاظ أمورا معنوية ، وأعني بالالفاظ ، ألفاظ الجسمية والنزول والعرشية وما اليها • والغزالي يبيح كما مر معنا لغير العامي ان يؤول • بينما يفرض التفويض على العامي ان لم يدرك • والتفويض معناه ترك الامر الى الله • ويقرر ان ذلك القدر من الفهم للعامي هو المطلوب لا أكثر • وان غير العامي باستطاعته ان يفكر وان يتعمق •

ويعتمد الغزالي على أدلة القرآن والسنة في فهم العقائد ولا يتجاوزها • كما يعتبر ان هذه الادلة كافية للعامي ، وغير العامي ويقول : « أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ، ينتفع به بعض الناس ، ويستضر به الاكثرون • ولهذا قلنا أدلة القرآن أيضا ينبغي ان يصغي اليها اصغاءه الى كلام جلي ، ولا يماري فيه الا مراء ظاهرا ، ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (١) •

اما ابن تيمية فلا يرى التعرض للكلام في الجواهر والاعراض • بل يقول ببطلان الخوض في علم الكلام •

واذا كان ابن تيمية ينقل عن بعض الائمة ، انهم أولوا بعض الاحاديث ، وعن كبار المفسرين كابن عقيل ، انه أوجب التأويل تارة وحرمه تارة أخرى ، فما هي مآخذ ابن تيمية على الغزالي اذا لجأ للتأويل ونفى عن الصفات جميع خواص الاجسام المعروفة للمخلوقين • وما هي القضايا التي يخالفه فيها وينقده عليها ، بعد ان علمنا انه يقبل بعض التأويلات التي

---

(١) الغزالي : الجام العوام ، ص ٢٨ .

من شأنها خدمة العقيدة • وها هو الغزالي يتمسك بالقرآن والسنة في فهم العقائد، وينبذ الكلام، ويعتبره باعثا على المرض ولا نفع منه •

ولتبيان ذلك ، سوف يأتي الكلام على رأي ابن تيمية في موضوع الغزالي :

رأي ابن تيمية بالغزالي :

يعترف ابن تيمية بأن للغزالي من العلم بالفقه ، والتصوف ، والكلام، والاصول ، مع الزهد والعبادة وحسن القصد ما يجعله أفضل من غيره • ولكنه يأخذ عليه بأنه ينزع نحو الفلسفة في بعض كتبه • ففي كتاب (الاربعين) ، وكتاب (المضنون به على غير أهله) ، يجد أقوال الصائبة المتفلسفة بعينها • ولكن قد غيرت عباراتها وترتيباتها •

ويعتقد ابن تيمية بأن الغزالي يوهم الناس ، بأنه من الذين يمارسون التصوف والرياضة ، فتنكشف لهم الحقائق بنور الهي ، وتكون مكاشفتهم هذه ، ميزانا يزنون به ما ورد في الشرع •

ومهما يكن من أمر هذه الكتب ، فان ابن تيمية يعتبره مؤمنا ولكنه لم يبلغ مبلغ السابقين الاولين من العلم والعبادة ، لتنكشف له حقائق العلم وأصول المعاملات •

فالكشف الحقيقي هو الذي يحصل لخاصة الامة المشتغلين بالميراث النبوي • ونراه يقول في الغزالي : « على ابو حامد بذكائه وصدق طلبه ، ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب • واتاه الله ايمانا مجملا ، كما أخبر به عن نفسه ، وصار يتشوف الى تفصيل الجملة ، فيجد في كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب الى الحق ، وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين • لكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند خاصة

الامة ، وما وصل اليه السابقون من العلم والعبادة • فصار يعتقد ان تفصيل الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق ، لانسداد الطريقة السنية النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها ، ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين » (١) •

وأما عن كتابه (المضنون به على غير أهله) يقول : « فقد كان طائفة أخرى من العلماء يكذبون ثبوته عنه ، وأما أهل الخبرة به وبحاله فيعلمون ، ان هذا كله كلامه ، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهته بعضه بعضا• ولهذا كان الشيخ ابو عمرو بن الصلاح الشهرزوري يقول : أبو حامد كثر القول فيه ومنه • فاما هذه الكتب ــ يعني المخالفة للحق ــ فلا يلتفت اليها • وأما الرجل فيسكت عنه ، ويفوض أمره الى الله » (٢) •

وابن تيمية يصفه بأنه يميل الى الفلسفة ، لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية • لهذا رد عليه علماء المسلمين ، حتى أخص أصحابه ابو بكر بن العربي • يقول القاضي ابو بكر بن العربي عندما رأى الغزالي يغوص في الفلسفة : « شيخنا ابو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد ان يخرج منهم فما قدر » (٣) •

لذلك يقول عنه ابن تيمية : انه رد على الفلاسفة في كتاب (التهافت) بآراء جميع المتكلمين • فقد استمد كلامه من أبي المعالي وأمثاله • وذكر في هذا الباب انه يقابل الفلاسفة بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقفية تارة ، ثم يكلمهم بكلام الاشعرية • وغايته في البحث معهم كانت اظهار تناقضهم • واذا الزموه تناقضه فر الى

---

(١) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٥٣ .
(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .
(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٢ .

الوقف (١) ٠

وطريق الغزالي في مناظرة خصومه تعتمد على ابطال اقوالهم ، بدون ان يورد اثباتات ٠ وهنا يحاول ابن تيمية ان يدلل على عجز الغزالي في مقارعة الخصوم فيقول : « ويميل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف ، وان كان بعد ذلك رجع الى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري ٠ والحذاق يعلمون ان تلك الطريقة التي يميل اليها لا توصل الى المطلوب ٠ ولهذا لما بنى على قول النفاة ممن سلك هذه الطريق كابن عربي ، وابن سبعين ، وابن الفارض ، وصلوا الى ما يعلم فساده بالعقل والدين ، مع دعواهم انهم أئمة المحققين ٠ ولهذا تجد أبا حامد في مناظراته انما يبطل طرقهم ، ولا يثبت طريقة معينة » (٢) ٠

ولجوء الغزالي الى استعمال بعض مصطلحات الفلاسفة في بعض مصنفاته ، دفع ابن تيمية الى اتهامه بالضلال ، أو ان ذلك كان من أسباب ضلاله ، لان هؤلاء الفلاسفة كانوا من الملاحدة فيقول :

« يتبنى الغزالي بعض تفسيرات القرامطة والباطنية ٠ فقد ذكر في بعض مصنفاته (كمشكاة الانوار) وغيرها : ان الكواكب ، والشمس ، والقمر : هي النفس ، والعقل الفعال والعقل الاول ونحو ذلك ٠ وهذا من أسباب ضلاله ٠ فقد بنى كلامه ، على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس ، من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران ، كما تقوله الباطنية والقرامطة ، ونحوهم من المتفلسفة » (٣) ٠

لهذه الاسباب لم ينج الغزالي من الاتهام بالالحاد والكفر ، لان من

---

(١) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ١٦٩ ٠
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ١ ، ص ٩٤ ٠
(٣) ابن تيمية : المرجع نفسه ، ص ١٩٦ — ١٩٨ ٠

يبني على أصول الملحدين فهو ملحد كافر . ومع ان ابن تيمية اعترف كما مر معنا ، بايمان الغزالي وعلمه وفقهه ، نراه في مقام آخر من كتبه يعتبره ملحدا من ملاحدة الفلسفة الدهرية .

وسبب هذه الغضبة ليس فقط بسبب ايراده بعض ألفاظ ومصطلحات القرامطة والباطنية . بل لان الغزالي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة ، لايقرون بأن الله خلق السموات ، والارض في ستة أيام . وانه يسمع أصوات عباده ، ويجيب دعاءهم . كما ان شفاعة الانبياء والصالحين في نظرهم ليست كما يعرفه أهل الايمان ، من انها دعاء يدعو به الرجل الصالح فيستجيب الله دعاءه . بل هم يزعمون ان قوى النفس ، أو الحركات الفلكية ، أو القوى الطبيعية ، هي المؤثرة في حوادث العالم . وانهم يقولون : ان الانسان اذا أحب رجلا صالحا قد مات ، لا سيما ان زار قبره فانه يحصل لروحه اتصال بروح ذلك الميت ، فيما يفيض على تلك الروح المفارقة من العقل الفعال عندهم أو النفس الفلكية . يفيض على هذه الروح الزائرة المستشفعة من غير ان يعلم الله بشيء من ذلك . ويضرب على ذلك مثل أشعة الشمس التي تنعكس على مرآة ، ثم ينعكس نورها على مرآة ثانية ، أو على شيء آخر كصفحة الماء . ويقول : فهكذا الشفاعة عندهم ، وعلى هذا الوجه ينتفع الزائر . وفي هذا القول من الكفر ما لا يخفى على من تدبره (١) .

نستخلص من آراء ابن تيمية السابقة في الغزالي ، بأنه يعتبره من المتكلمين الذين سلكوا طريقا غير طريق الحق ، فضلوا في متاهات الفلسفة ووصلوا الى هوة الكفر ولم يتقيدوا تقيدا ضيقا بالنصوص ، ولم يكن

---

(١) ابن تيمية : قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة . طبع المكتب الاسلامي ، بيروت ص ٢٤ ــ ٢٥ .

حظ الغزالي عنده أوفر من حظ غيره من المشتغلين بالكلام ، الا في كونه واسع العلم بالفقه والتصوف والكلام ، والاصول ، والعلوم الاسلامية .

ولكنه لم يكن بمستوى السابقين الاولين من العباد ، في العلم والعبادة . فهؤلاء نذروا أنفسهم مخلصين لخدمة العقيدة على طريقة أهل السلف ، وتفانوا في الدفاع عنها ، دون الاساءة اليها . أما هو فلم يكن على شاكلتهم — مع سعة علمه — بل كان أدنى منهم بدرجات .

واذا ألقينا نظرة على الصراعات النفسية ، والازمات الشديدة التي مر بها الغزالي في مراحل شكه الاولى ، وعلى عذابه الروحي وسعيه وراء الحقيقة . ثم في وصوله الى اليقين عن طريق التصوف . واذا ما تلمسنا آثار الفلسفة في كتبه ، وسكبها في قوالب صوفية ، قد نستطيع عندها القول ، بأن الغزالي حاول ان يوفق بين الدين والفلسفة لشعوره بالحاجة اليها فلم يفلح .

وحاجته الى الدين تنبع من كونه مرتكزا ايمانيا ، يبعث على الراحة والطمأنينة ، ويوصل الى حسم الصراعات التي تتأجج في العقول . فيقول في كتاب (المنقذ من الضلال) : فلم يكن الكلام في حقي كافيا ولا لدائي شافيا . وفي (احياء علوم الدين) يقول عندما يهاجم الكلام وأدلته : ان أدلة الكلام موجودة في القرآن والاخبار وما يشتمل عليه ، فيما عدا ذلك يثير الشبهات في العقائد ، ويجر الى الجدل العقيم الذي يعكر صفاء الايمان الصحيح .

أما حاجته الى الفلسفة ، قد تكون الاداةالوحيدة التي اعتمدها ، لدعم ذلك الايمان وترسيخه ، وكأني به ، وان استطاع ان يصون الايمان في قلبه ، فانه لم يستطع ان يغلق فكره على التساؤلات ، ووضع علامات الاستفهام . فقد جاء واضحا في (الرسالة اللدنية) انه يجعل من علم

الكلام أشرف العلوم ، وأجلها وأكملها ، فهو علـــم ضروري ، واجـب تحصيله على جميع العقلاء .

فشل اذن الغزالي في مــزج الفلسفة بالدين . فقـد خـرج بايمان منقوص ، وفلسفة منقوصة ، أو لنقل بأنه شطر الايمان وشطر الفلسفة . فضاع في لججهما وضاع معه من تابعوه ،وكثر فيه الكلام والحديث بـين مؤيد وناقد ، فخرج من الدنيا بهوية ناقصة .

ومما لا شك فيه ان الغزالي في كل ما مر معنا ــ قصد خـيرا ، ولا ندري اذا كان قد أصاب حسنة . والامر الثاني الذي لا شك فيه أيضا ، هو ان ايمان الغزالي لا يرقى اليه الريب ، وسعيه الى دعـم عقيدته ولـو بأسلوب الفلاسفة ، ومنطق أرسطو هو سعي لا ينكر عليه .

واذا وضعنا جانبا النهج الذي سار عليه في متابعة أهـــل الكـلام والتأويل ، فاننا للانصاف والحق نقول بأنه لم يكن كافرا ولا ملحـدا . وكذلك لم يبن على أسس الباطنية والقرامطة . فمن الواضح ان الغزالي قد رد على الفلاسفة في انكارهم لمعرفة الله بالجزئيات ، عندما قالوا بأن الله لا يعرف الجزئيات الا بنوع كلي ، اذ ان الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم في تغيره . وكذلك يرد عليهم بأن العلم ليس اضافة الى ذات الله ، وكفر الفلاسفة في مسألة حشر الاجساد ونهج فيه نهجا كلاميا عندما اعتبر ان هذا الموضوع هو موضوع ايمان ، لا موضوع نظر عقلي .

واذا كان قول ابن تيمية بضلال الغزالي ، ينبع من تقصير ابي حامد في دحض حجج الفلاسفة ، وتعثره في التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التي أوردها . أو لانه نسج على منوال الاشاعرة والمتكلمين ، فانا نوافقه الرأي ، ولا نظن بأن ابن تيمية يطعن في صلب ايمان الغزالي الا من خلال بعض ما اختط لنفسه من مواقف ، كان القصد منهـا ترسيخ الايمــان لا العمل على زعزعته .

وبعد ان انتهينا من توضيح رأي ابن تيمية بالغزالي • وفصلنا القول بجميع الانتقادات التي ساقها الشيخ الى المتكلمين ، عرفنا ان الغزالي يمثل حلقة مهمة في تاريخ الصراع الفكري الذي قام بين أهل السلف وبين الفلاسفة والمتكلمين • ولم يكن الغزالي هو الوحيد الذي استأثر بدراسة ابن تيمية له • بل رأيناه قد أفرد مجالا واسعا لدراسة غيره من الفلاسفة ، في أبواب مصنفاته المخصصة للرد على المتكلمين ، وابطال حججهم •

وهذه الدراسة قد شملت النواحي التي يوافقهم ابن تيمية عليها ، والتي كانت مثار سخطه واستنكاره وانتقاده لهم • وان كان هذا الاستنكار يتفاوت بتفاوت منزلة الفيلسوف عند ابن تيمية ، لجهة رجوعه عن الخطأ ، او اعترافه بمواقف كانت غير قويمة •

ولما كان الوقوف على رأي ابن تيمية المفصل والصريح في المتكلمين والفلاسفة ، يستلزم منا دراسة بعض الشخصيات من المسلمين الذين صنفوا في شتى العلوم الالهية • فاننا وجدنا من المفيد ، أن نختار أهم هذه الشخصيات الوارد ذكرها في مصنفاته ، ونقرر موقفه منها • وهم من حيث الاهمية التي لحظناها لهم في هذه المصنفات : الرازي ، وابن سينا ، وابن عربي • وقد سبق الكلام على الغزالي •

رأيه في الرازي : (فخر الدين)

ربما كان للرازي أكثر الفلاسفة المشتغلين بعلم الكلام والفلسفة ، أكبر نصيب من دراسة ابن تيمية وملاحظاته واهتمامه ، وكذلك تبرير مواقفه ، مع انه صنف في المسائل الشائكة ، وذكر حجج المتكلمين ، فناصرها حينا ، وناقضها حينا آخر • ولكن تبرير ابن تيمية لكلامه يعود الى ان الرازي لم يستقر حسب رأي الشيخ على ضلاله • بل كانت مواقفه

مرتبطة الى حد كبير بما يتوافق في نظره مع الادلة العقلية • فاذا ما احتج بقول للمتكلمين في مسألة من المسائل ، نراه يعود الى نقض أقوال من احتج بأقوالهم •

وفي النهاية ، يعترف بضلال المتكلمين والفلاسفة ، ويندم على موافقته لهم • ويقول عنه ابن تيمية بأنه يصنف الكتب الفلسفية (كالمباحث الشرقية) ويذكر فيها ما احتج به المتكلمون على امتناع حوادث لا أول لها ، وان الزمان والحركة والجسم لها بداية • ثم ينقض ذلك كله ، ويجيب عنه ويقرر حجة من قال : ان ذلك لا بداية له • وليس هذا تعمدا منه لنصر باطل ، بل يقول بحسب ما توافقه الادلة العقلية في نظره وبحثه • فاذا وجد في المعقول بحسب نظره ما يقدح به كلام الفلاسفة قدح به • فان من شأنه البحث المطاق بحسب ما يظهر له •

ويضيف ابن تيمية : ومن الناس من يسيء به الظن ؛ وهو انه يتعمد الكلام الباطل ، وليس كذلك ، بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له • وهو متناقض في عامة ما يقوله ، يقرر هنا شيئا ، ثم ينقضه في موضع آخر ، لان المواد العقلية التي كان ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف ، ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة ، ويشتمل على كلام باطل • فيقرر كلام طائفة ثم ينقضه في موضع آخر •

ولهذا اعترف الرازي في آخر عمره فقال : لقد تأملت الطرق الكلامية ؛ والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلا ، ولا تروي غليلا • ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن • اقرأ في الاثبات : (الرحمن على العرش استوى) ، و (اليه يصعد الكلم الطيب) • واقرأ في النفي (ليس كمثله شيء) و (ولا يحيطون به علما) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل

معرفتي (١) •

ويتمنى ابن تيمية لو ان الرازي قد جمع ما تبرهن له في العقل الصريح من كلام شتى الفرق ، لوجد ان كل ذلك يوافق ما جاء به الرسول ، ووجد صريح المعقو لمطابقا لصحيح المنقول • ولكن هؤلاء الفلاسفة لا يعرفون حقيقة ما جاء به الرسول ، فحصل عندهم اضطراب في المعقول به ، كما حصل عندهم نقص في معرفة السمع والعقل وفي رأيه هم معذورون لانهم عاجزون • فاذا كان النقص هو منتهى قدرة صاحبه ، ولا يقدر على ازالته ، فالعجز يكون عذرا لا يعذبه الله عليه (٢) •

مصادر الرازي :

ويذكر ابن تيمية ، المصادر التي استقى منها الرازي علومه فقال : « ان غالب مادته في كلام المعتزلة وهو ما يجده في كتب أبي الحسين البصري ، وصاحبه محمود الخوارزمي ، وشيخه عبد الجبار الهمذاني ونحوهم •

وفي كلام الفلسفة : ما يجده في كتب ابن سينا ، وأبي البركات البغدادي ونحوهما •

وفي مذهب الاشعري : على كتب ابي المعالي ، كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي ابي بكر ، وهو ينقل من كلام الشهرستاني وأمثاله • واما كتب القدماء كأبي الحسن الاشعري ، وابي محمد بن كلاب ، وكتب قدماء المعتزلة ، والضرارية والنجارية وغيرهم ، فكتبه تدل على انه لم يكن

---

(١) ابن تيمية : شرح حديث النزول ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ •

(٢) المرجع نفسه : ص ١٧٦ •

يعرف ما فيها » (١) •

من هنا ندرك ان تناقض أقوال الرازي في نظر ابن تيمية ، يعود الى جهله حقيقة ما جاء به الرسول ، وجهله حقيقة كتب قدماء المعتزلة ، وغيرهم من الفرق •

ويرى ابن تيمية ان الرازي من ألد أعداء الكرامية • فهو أعظم الناس منازعة لهم • ويميل الى المعتزلة والمتفلسفة في عامة أقواله (٢) •

ومن ناحية ثانية ، يرى ان استدلالات الرازي على وجود الله بحدوث العالم هي موافقة للقرآن ، وقد جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الامة وائمتها وجماهير العقلاء • ولكنه ينكر عليه قوله الموافق لقول المعتزلة ومن وافقهم من الاشعرية ، الذين يقولون باثبات الجوهر الفرد ، ويسمونه استدلالا بحدوث الصفات (٣) •

كما ينكر عليه مصطلحاته عن الكواكب والشمس والقمر • ويقول بأن كتابه (السر المكتوم) وغيره من المصنفات ، قد صنفها الرازي على مذهب عباد الكواكب ، الذين يتخذون من الكواكب ، والشمس ، والقمر ربا يعبدونه ، ويتقربون اليه (٤) •

ثم نراه يشيد بالرازي في مجال العلم الالهي ، وتفوقه على أساطين الفلسفة فيقول : اذا كان أساطين الفلسفة يزعمون انهم لا يصلون الى يقين بالعلم الالهي ، وتجدهم حيارى فيه ، فان الرازي ، اعتبره أشرف العلوم ،

---

(١) شرح حديث النزول ص ١٧٩ .
(٢) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ٩٥ .
(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ .
(٤) المرجع نفسه : ص ٦٢ .

وفصله في كتابه (اقسام الذات) الى ثلاثة مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والافعال (١) •

رأيه بابن سينا :

من المعلوم ان ابن سينا أثبت العقول والمجردات ، والمفارقات للمادة، والمجردة عنها • كما أثبت الافلاك ، وجعل لكل فلك نفسا على طريقة فلاسفة اليونان • وقال ان المجردات ، ترجع عند التحقيق الى أمور موجودة في الاذهان لا في الاعيان ، كما أثبت فيثاغورس الاعداد المجردة• لذلك تصدى ابن تيمية لابن سينا ، وخصوصا عندما أراد الاخير أن يثبت على هذه الاصول : ان النبوة لها خلائص ثلاث ، من اتصف بها فهو نبي ، فقال :

١ ـ ان تكون له قوة علمية ، يسمونها القوة القدسية ينال بها العلم بلا تعلم •

٢ ـ ان يكون له قوة تخيلية ، تخيل له ما يعقل في نفسه ، بحيث يرى في نفسه صورا ، أو يسمع في نفسه أصواتا ، كما يراه النائم ويسمعه ، ولا يكون لها وجود في الخارج • وزعم ان تلك الصور هي ملائكة الله ، وتلك الاصوات هي كلام الله •

٣ ـ ان يكون له قوة فعالة يؤثر بها في هيولى العالم • وجعل معجزات الانبياء وكرامات الاولياء وخوارق السحرة ، هي من قوى الانفس• فأقر بذلك ما يوافق الاصول التي استقى منها•

ويقول ابن تيمية ، بأن هذا الكلام افسد الكلام• وان هذه الصفات، التي يقررها ابن سينا للنبي قد يحصل اعظم منها احاد العامة من الناس ،

---

(١) المرجع نفسه : ص ٩٢ .

ولا قيمة اذن لهذا القول (١) •

واتهم ابن تيمية ابن سينا ، كما اتهم الغزالي من قبل ، بأنه لا يقر بخلق الله للسموات والارض ، وينفي عنه العلم بالجزئيات ، ثم يقول : ان ابن سينا يزعم ان المؤثر في حوادث العالم هو من قوى النفس ، او الحركات الفلكية • وهنا نرى انه نفس النقد الذي وجهه للغزالي ، فقد اعتبر أن الغزالي اخذ عن ابن سينا معاني الشفاعة ، حسب الاصول المشائية ، القائلة بالقوى الفاعلة الطبيعية ، وفيض العقل الفعال على الارواح المفارقة • واعتبره بالنتيجة كافرا (٢) •

ويدعم اتهامه له بالكفر ، فيقول بأن كلامه المنقول عن ارسطو في الالهيات ، فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ، ما هو ظاهر لعقول العالم • كما ان في كلامه تناقضا وبدعا مخالفة للكتاب والسنة ، واجماع السلف ، وهي مخالفة للعقل الصريح (٣) •

ويعتبره من اهل دعوة القرامطة الباطنية ، ومن اتباع حاكم مصر في ذلك الوقت • لذلك فان ابن سينا برأيه من رؤوس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه • وانه كان هو وأهل بيته ، من أهل دعوة هؤلاء المصريين ، الذين يسميهم المسلمون (الملاحدة) لالحادهم في اسماء الله وآياته (٤) •

---

(١) ابن تيمية : الفرقان بين اولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ص ٧٦ ـ ٧٧ . طبع المكتب الاسلامي ، بيروت .

(٢) ابن تيمية : التوسل والوسيلة ، ص ٢٥ .

(٣) ابن تيمية : الموافقة ، ج١ ، ص ٨٩ .

(٤) ابن تيمية : الموافقة ، ج٢ ، ص ٢٤٩ .

- رأيـه بابن عربي : (١)

لم اجد في مؤلفات ابن تيمية ، رجلا سخط عليه شيخ الاسلام وكفره ، بمثل القسوة التي كفر بها ابن عربي • فهو عنده كافر ملحد وزنديق • وكل ذلك لآرائه الشاذة ، في مفهوم الاسلام ومعتقده ، وعلى مفهوم اهل السلف وائمتهم •

فهو برأيه : قد خالف الشرع والعقل ، كما خالف جميع انبياء الله وأوليائه (٢) • وهو كذلك ، ملحد من صوفية الملاحدة الفلاسفة ، وليس من صوفية أهل العلم ، ولا هو من مشايخ اهل الكتاب والسنة •

وابن عربي وضع الولي فوق مرتبة النبي ، لانه حسب رأيه ، يأخذ عن الله العلم بلا واسطة ، في حين يأخذها النبي بواسطة جبريل •

وطريقة تحصيله العلم بلا واسطة ، تكون باتصاله بالعقل الاول الذي هو الله مباشرة •

وقد ذكر في كتابه (الفتوحات المكية) ان الولي يأخذ من المعدن الذي أخذ منه الملك ، والذي يوحي به الى الرسول • والمعدن عنده هو العقل ، والملك هو الخيال ، والخيال تابع للعقل •

---

(١) ابن عربي هو : محمد بن علي بن محمد ابن العربي ابو بكر الحاتمي المعروف بمحي الدين بن عربي فيلسوف من المتكلمين ولد في الاندلس عام ٥٦٠ هـ وله نحو اربعماية مصنف بين كتاب ورسالة منها (الفتوحات المكية) عشر مجلدات في التصوف وعلم النفس و (عنقاء مغرب) و (مفاتيح الغيب وغيرها . انكر عليه اهل الديار المصرية بعض (الشطحات) وحاولوا قتله . توفى في دمشق عام ٦٣٨ هـ .

(٢) ابن تيمية : الفرقان بين اولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ص ٧٢

وهو يزعم انه يأخذ عن الذي هو أصل الخيال . اما الرسول فيأخذ عن الخيال . لهذا صار عند نفسه فوق النبي ، وابن عربي وامثاله ، وان ادعوا انهم من الصوفية ، فهم من صوفية الملاحدة .

ثم كذبه في كل ما ورد في كتابه (عنقاء مغرب) ، عندما اخبر بالامور المستقبلية . ويقول ابن تيمية بالحرف « هؤلاء الملاحدة زعموا انهم اولياء الله ، وان اولياء الله افضل من انبياء الله . وان الولاية اعظم من النبوة بل اكمل من الرسالة » (١) .

ويذكر ابن تيمية بعد ذلك قول ابن عربي في النبي ، فالنبي عنده : لبنة من فضة ، والولي لبنتان من ذهب وفضة ، ويزعم ان لبنة محمد هي العلم الظاهر ، ولبنتاه : الذهب علم الباطن والفضة علم الظاهر ، وانه يتلقى ذلك بلا واسطة . فالفضيلة التي زعم انه امتاز بها على النبي اعظم عنده مما شاركه فيه ، وبالجملة فهو لم يتبع النبي في شيء . فانه اخذ بزعمه عن الله ما هو متابعة فيه في الظاهر ، كما يوافق المجتهد المجتهد ، والرسول الرسول ، فليس عنده من اتباع الرسول والتلقي عنه شيء اصلا ، لا في الحقائق الخبرية ، ولا في الحقائق الشرعية .

ويضيف ابن تيمية ، فيقول : واما ما ادعى امتيازه به عنه ، وافتقار الرسول اليه ــ وهو موضع اللبنة الذهبية ــ فزعم انه يأخذه عن المعدن الذي يأخذ منه الملك ، الذي يوحي به الى الرسول . « فهذا كما ترى في حال هذا الرجل ، وتعظيم بعض المتأخرين له ، وصرح الغزالي بان قتل من ادعى ان رتبة الولاية اعلى من رتبة النبوة احب اليه من قتل مائة كافر ، لان ضرر هذا في الدين اعظم » (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان ، ص ٨٠. والموافقة ، ج١ ، ص ١٧٦ .

(٢) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص ١٤١ ــ ١٤٢ .

هذا مجمل موقف ابن تيمية من علم الكلام والمتكلمين ، ومن بعض الفلاسفة • وقد رأينا انــه كان منسجما مــع منهجــه في اثبــات العقائد الدينية • ورأينا انــه لم يستدل الا بالقرآن والسنــة • وقــد مال الــى الاستئناس بالصحيح من آثار السلف الصالح •

كما انتقد بشدة علم الكلام ومــا ادخله رجالــه فيه مــن العناصر الفلسفية •

وبعد ذلك ، سوف يأتي الكلام على منهجه في الفقه وأصوله •

* * *

الفصل الثالث

اصول الفقه عند ابن تيمية

مقدمة في الفقه الاسلامي :

الفقه في أصل الاستعمال اللغوي ، العلم بالشيء والفهم له ، والفطنة فيه . وكان يطلق على ما يتعلق بالعقائد ، وبأحكام الفروع . وهو بهذا الاطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الاسلامي .

وتتناول أحكام الفقه حياة الفرد والجماعة ، والدولة ، ما تعلق منها بحق الله نحو خلقه . وما تعلق بحق الافراد نحو بعضهم أو نحو المجتمع. لذا فان الفقه الاسلامي ينقسم الى قسمين رئيسيين : عبادات ، ومعاملات.

ـ العبادات :

وهي ما كان الغرض منها التقرب الى الله ، كالصلاة والصوم والزكاة والحج . والتكليف فيها تعبدي . ولهذا كانت أحكامها ثابتة لا تختلف باختلاف البيئات والازمنة .

وقد الحق الفقهاء بالعبادات ، الاحكام المنظمة للاسرة ، لما فيها من تكاليف يحرص الشارع على تحققها حفظا لنظام المجتمع على أسلوب ينبغي ان يتميز به الانسان . وهي تشمل أحكام الزواج وما يحل وما يحرم منه ، وما يجب من صداق ومتعة ، وما يتبع ذلك من التزام بالنفقة والنسب والولاية والحضانة . وما قد يحدث من طلاق وفرقة ، وما يترتب على ذلك من آثار . وهذا ما يعبر عنه في عصرنا بالاحوال الشخصية .

ـ المعـامـلات :

وهي ما كان الغرض منها ، تنظيم شؤون المجتمع الانساني في كل ما تدعو اليه مدنية الانسان ، حتى تكون على وجه يكفل الحياة الانسانيـة الصالحـة •

وأحكام هذا القسم في الواقع ، جاءت في القرآن والسنة مجملـة ، حتى يكون لأولي الامر الحق في الاستنباط والتصرف ، لوضع الاحكـام بحسب ما يتفق مع مصالح الناس وأهدافهم • لهـذا اكتفت الشريعة فـي قسم المعاملات ، بالارشاد الى المقصد الذي هو تحصيل المصالح وحفـظ النظـام •

وجاءت بجملتها كأحكام تشبه القوانين الكلية ، تاركة أمر التفصيل لما يقتضيه النظر الفقهي على ضوء تلك القواعد والاحكام •

ويبحث الفقهاء في هذا القسم أيضا ، الناحية الدستورية والادارية ، تحت اسم السياسة الشرعية • كما يبحثون بعض ما يتعلق بالشؤون المالية والاقتصادية في أبواب العشور ، والخراج ، والجزية ، والكنوز ، واحياء الموات •

وهكذا نجد ان الفقه شرع في كل الامور • واستنتج الفقهاء على مر الاجيال أحكاما لكل ما يجد من شؤون لم ينص عليها في الكتاب أو السنة•

وبعد هذه المقدمة الموجزة عن الفقه الاسلامي ، سوف نعرض فـي هذا الفصل ، الاصول التي بنى عليها ابن تيمية فقهه • ثم نأتي بعد ذلـك الى الكلام على منهجه في الفقه •

ـ اصول فقهـه :

لم يكن ابن تيمية صاحب مذهب فقهي معروف باسمه ، وانما كان يرجع في أصوله الى مذهب ابن حنبل ليستنبط منه أحكامه • لذلك كانت أصوله في مجملها هي أصول الامام أحمد •

ومنهج الامام أحمد كان يتلخص في استناده الى النص وتقديم الكتاب على السنن ، عندما يتعارض النص مع الكتاب ، كما كان يتبع ما اتفق بشأنه الصحابة ولم يختلفوا فيه •

أما اذا اختلفت آراء الصحابة في مسألة ولم يقع على رأي يتفق مع الكتاب والسنة ، حكى الخلاف دون ان يبدي فيه رأيا • أما اذا وجد حديثا مرسلا اخذ به وقدمه على القياس ، والا لجأ الى القياس في النهاية• والقياس عنده أضعف المصادر الاصولية لاستنباط الاحكام •

وهذه المصادر التي اتبعها ابن حنبل وسار عليها ابن تيمية قد لخصها ابن القيم في خمسة أصول هي (١) : النص من (الكتاب) والسنة على اختلاف أنواعها ، والاجماع والقياس والاستصحاب ، ثم المصالح المرسلة •

أما النص من الكتاب والحديث ، فكان يفتي بموجبه اذا ما صادفه دون الرجوع الى غيره ممن وافقه أو خالفه ولو كان من كبار الصحابة •

وعند عدم الوقوع على النص ، كان يلجأ الى فتوى الصحابة • فاذا

---

(١) ابن القيم : اعلام الموقعين ج١ ص ٢٣ وما يليها طبعة الدمشقي وابن القيم هو ابو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية توفى ٧٥١ هـ .

أوجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف لها مخالفا ، يأخذها ولا يتجاوزها الى رأي آخر ، دون ان يدعي ان ذلك اجماعا ، بل يقول تورعا ما يفيد انه لا يعلم شيئا يعارض هذه الفتوى •

واذا تعددت الآراء من الصحابة في المسألة الواحدة ، كان يلجأ الى اختيار أقربها الى كتاب الله والسنة • بمعنى انه لا يخرج عن رأي من هذه الآراء • ولهذا كان يتوقف أحيانا عن الفتوى ، اذا لم يجد مرجعا لاحد تلك الآراء •

وبعد ذلك كان يرجع الى الحديث المرسل أو الضعيف ، مرجحا له على القياس ، ما دام ليس هناك من أثر آخر يدفعه ، ولا قول صاحب ، ولا اجماع على خلافه • وأخيرا ان لم يجد شيئا من الاصول الاربعة المتقدمة، لجأ الى القياس فاستعمله للضرورة (١) •

من ذلك نرى ان ابن حنبل فقيه اثرى ، فهو يختار دائما آراء الصحابة ، حتى اذا كان يروى عنهم رأيان في المسألة ، امتنع عن الترجيح بينهما واختارهما أحيانا • « وكان رجل نص أكثر منه رجل فقه وقياس » (٢) •

وهكذا كان الشيخ ابن تيمية ، وان كان له فيها بعضها نظر خاص أو زيادة في البيان والتفصيل • ويذكر ان طرق الاحكام الشرعية التي نتكلم عنها في أصول الفقه هي باجماع المسلمين : الكتاب والسنة ، على اختلاف أنواعها ، والاجماع ، والقياس ، والاستصحاب ، ثم المصالح

---

(١) ابن القيم : اعلام الموقعين ، ج١ ، ص ٢٣ .

(٢) محمد سلام مدكور : التعريف بالشريعة الاسلامية ، ص ٤٥ ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ .

المرسلة (١) .

ويعتبر المشرعون ، ان الكتاب والسنة ، هما المصدران الاساسيان الاصليان للتشريع . ويعدون القياس والمصالح، والاستصحاب من المصادر العقلية . اما الاجماع فيعدونه من المصادر التبعية النقلية ، الى جانب غيرها من المصادر التبعية لم يذكرها ابن تيمية .

وسنتكلم عن كل من هذه الاصول بشكل مجمل ، لنتبين ما يريده شيخ الاسلام بكل منها .

اولا ــ الكتاب والسنة :

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين ، في انه الاصل الاول للاسلام ، عقائده وتشريعاته ، وأخلاقه وآدابه . فهو دين الاسلام وشريعته ، واليه يرجع السائلون ، وعليه تبنى الشريعة .

فقد قال التهانوي ، وهو يتكلم عن الشريعة : « الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم ، سواء أكانت متعلقة بكيفية عمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ودون لها علم الفقه ، أم بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ، ودون لها علم الكلام . ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة » (٢) .

وأما السنة ، فهي الاصل الثاني بعد القرآن بالاجماع أيضا . ويذكر

---

(١) ابن تيمية : قاعدة في المعجزات والكرامات ، ص ١٩ . طبع المكتب الاسلامي بيروت ، ١٩٦٢ .

(٢) محمد علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ــ مادة شريعة ــ المجلد الأول ، طبعة الاستانة سنة ١٣١٧ هـ . ، ص ٨٣٥ .

الشيخ انها من هذه الناحية أنواع ثلاثة :

النوع الاول :

وهو السنة المتواترة التي تفسر القرآن ، ولا تخالف ظاهره ، مثل ما جاء منها في عدد صلوات اليوم والليلة ، وعدد ركعات كل صلاة ، ومقدار نصاب الزكاة في أنواع الاموال المختلفة ، ومناسك الحج والعمرة وكيفية ادائهما ، وغير ذلك كله من الاحكام التي بينتها السنة ولم تعلم الا بها .

النوع الثاني :

وهو ما لا يفسر القرآن ، او يقال يخالف ظاهره في شيء ، ولكنه أتى بحكم جديد ، مثل السنة التي جاءت في تقدير نصاب السرقة ، ورجم الزاني ، وما شاكل ذلك من السنن التي جاءت بأحكام غير منصوص عليها في القرآن ، ولا يخالف ظاهره مطلقا .

وعن النوع الثاني هذا ، يقول ابن تيمية ، انه يجب العمل به ، الا الخوارج أو بعضهم فانهم خالفوا هذه السنة وفيهم يقول : « فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا ، الا الخوارج ، فان من قولهم او قول بعضهم مخالفة السنة (أي التي من هذا النوع) حيث قال أولهم للنبي في وجهه : هذه القسمة ما أريد بها وجه الله . ويحكى عنهم انهم لا يتبعون الرسول الا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له . ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الاسلام ، كما يمرق السهم من الرمية » (١) .

النوع الثالث :

وهو أحاديث او أخبار الآحاد التي وصلت الينا بروايات الثقات عن

---

(١) ابن تيمية : المعجزات والكرامات ، ص ٢٠ .

الثقات ، والمتلقاة بالقبول . ويعتبرها ابن تيمية حجـة وأصلا من أصول الفقه ، ويجب تقديم العمل به على المصادر الاخرى التي تجيء بعده وفيها يقـول :

« وهذه أيضا مما اتفق أهل العلم على اتباعها ، من أهـل الفقـه والحديث والتصوف ، وأكثر أهل العلم . وقد أنكرها بعض أهـل الكلام ... وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرا منهـا بشروط اشترطها ، ومعارضات دفعها بها ووصفها . كما يرد بعضهم بعضا (أي مـن السنة) لانه يخالف ظاهر القرآن فيما زعم ، او لانـه خلاف الاصول أو قيـاس الاصول . او لان عمل متأخري أهل المدينة على خلافه . أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الحديث والفقه وأصول الفقه » (١) .

وهكذا نرى ابن تيمية يشدد على العمـل بالسنة متـى صحت . ويعتبرها أصلا من أصول الفقه ، ولو كانت أخبار احـاد ، ولا يرد بعضها لانها مثلا تخالف عموم القرآن أو ظاهـره في رأي البعض (ولا يذهـب مذهب أبي حنيفة ومالك في ردهما لبعض هذه الاخبار ، لهذا السبب ، او لانها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة عند مالك) (٢) .

والكثير من آي القرآن ، وأحاديث الرسول ، تؤيده في منهجه الذي سلكه . وليست طاعة الله الا العمل بكتابه ، كما ان طاعة الرسول تكون بالعمل بسنته الصحيحة . والرسول يقول محذرا من ترك العمل بما صح عنه من السنة : « لا الفين أحدكم متكئا على اريكته ، يأتيه الامر بما امرت به او نهيت عنه ، فيقول : لا أدري ! ما وجدناه في الكتاب اتبعناه » (٣) .

---

(١) ابن تيمية : المعجزات والكرامات ، ص ٢١ .
(٢) مدكور : التعريف بالشريعة الاسلامية ، ص ٤٠ .
(٣) الامام الشافعي : (الرسالة) . المطبعة الاميريـة بالقاهـرة سنـة ١٣٢١ هـ . ، ص ١٥ .

وخاصة ان كثيرا من الاحكام الشرعية مأخوذة من السنة النبوية • وكثيرا من الاحكام التي ثبتت بالسنة ، هي في الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه • ومن هذا القبيل قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية • فهي بنصها وظاهرها عامة تحرم كل ميتة ودم •

ولكن الرسول في حديث له قال : « أحلت لنا ميتتان السمك والجراد ، ودمان الكبد والطحال » • فكان هذا الحديث مخصصا لتلك الآية العامة •

ثانيا ـ الاجماع :

والاجماع طريق من طرق الاحكام التشريعية • ومرتبته تأتي بعد نصوص الكتاب والسنة بلا شك •

والاجماع الذي اتفق عليه عامة المسلمين ، والذي يعلمونه جميعا ، هو ما كان عليه الصحابة ، وما كان بعد ذلك فيصعب العلم به •

وفي هذا يقول ابن تيمية في رسالته عن المعجزات والكرامات :

« ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الاجماعات الحادثة بعد الصحابة ، واختلف في مسائل منه ، كاجماع التابعين على أحد قولي الصحابة ، والاجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم ، والاجماع السكوتي وغير ذلك » •

كما يذكر في حدى فتاويه : ان معنى الاجماع هو ان يجتمع علماء المسلمين على حكم من الاحكام • واذا ثبت ذلك لم يكن لأحد ان يخرج عن اجماعهم ، فان الامة لا تجتمع على ضلالة • ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها اجماعا ولا يكون الامر كذلك ، بل يكون القول

الآخر أرجح في الكتاب والسنة (١) .

واذا كان الاجماع حجة وأصلا من أصول الفقه ، فلا بد له من سند من النصوص ، وذلك لان كل ما أجمع عليه المسلمون من الاحكام الفقهية يكون منصوصا عليه من الرسول ، علمه ، مع انه لا توجد مسألة يتفق الاجماع عليها الا وفيها نص (٢) .

ويأتي الشيخ بمسائل كثيرة ترى باديء الامر ان أحكامها ثبتت بالاجماع من غير نص عن الرسول فيها ، كما يقول بعض الفقهاء ، ولكنه بالبحث يظهر ان ثبوت هذه الاحكام كان بالسنة لا بالاجماع .

ومن ذلك ، مسألة المضاربة ، فانها كما يقول : كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش ، فان الاغلب عليهم كان التجارة ، وكان أصحاب الاموال يدفعونها الى العمال والرسول صلى الله عليه وسلم قد سافر بمال غيره قبل النبوة ، كما سافر بمال خديجة ، والعير التي كان فيها ابو سفيان (هي العير التي جاء ذكرها في غزوة بدر) كان أكثرها مضاربة معه وغيره . فلما جاء الاسلام أقرها الرسول ، وكان أصحابه يتاجرون بمال غيرهم مضاربة ، ولم ينه عن ذلك ، والسنة قوله وفعله وتقريره ، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة (٣) .

هذا ومن الطبيعي ان تكون المسائل المجمع عليها قليلة في رأي ابن تيمية ، طالما انه يشترط لصحة الاجماع ان يكون اجماعا من علماء المسلمين كافة في عصر من العصور ، ثم ان يكون سنده نصا عن الرسول .

---

(١) ابن تيمية : مجموعة فتاوى ابن تيمية الكبرى ، المجلد الاول ، ص ٤٠٦ ، نشر الكردي بالقاهرة .
(٢) ابن حزم : الاحكام في أصول الاحكام ، ج٤ ، ص ١٢٩ .
(٣) ابن تيمية : معارج الوصول ، ص ٢٠ — ٢١ .

ولهذا ، نجده ينكر القول بأن الاجماع هو المستند الذي يرجع اليه في أكثر مسائل الشريعة الاسلامية فيقول : « ومن قال من المتأخرين ان الاجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله ، فانه بنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج الى ذلك ، وهذا كقولهم ان أكثر الحوادث يحتاج فيها الى القياس لعدم دلالة النصوص عليها ، فانما هو قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الاحكام .

وقد قال الامام أحمد بن حنبل إنه ما من مسألة الا وقد تكلم فيها الصحابة ، أو في نظيرها ، فانه لما فتحت البلاد وانتشر الاسلام ، حدثت جميع أجناس الاعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وانما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة ، والاجماع لم يكن يحتج به عامتهم اذ هم أهل الاجماع فلا اجماع قبلهم . لكن لما جاء التابعون كتب عمر الى شريح : اقض بما في كتاب الله ، فان لم تجد ، فبما في سنة رسول الله ، فان لم تجد ، فبما قضى به الصالحون قبلك . وفي رواية ، فيما أجمع عليه الناس ... وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر ، قدم الكتاب ، ثم السنة ، ثم الاجماع .

وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ، ثم بما في السنة ، ثم بسنة ابي بكر وعمر لقوله صلى الله عليه وسلم : اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر .

وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس ، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء ، وهذا هو القضاء ، وهذا هو عين الصواب (١).

بقي ان نعلم بعد ذلك رأي ابن تيمية اذا تعارض الاجماع مع نص

---

(١) ابن تيمية : معارج الوصول ، ص ٢٣ .

عن الرسول . هل يؤخذ بالاجماع ويكون ناسخا للنص؟ او يجب تـرك الاجماع والاخذ بالنص؟

الجواب ان ابن تيمية يخطىء من قال من المتأخرين بأنـه ان وجـد نص يخالف الاجماع ، ظن ان هذا النص قد نسخ بنص آخر لم يبلغه ، بل قال بعضهم ان الاجماع هو الذي نسخه ، ومعنى هـــذا أو ذاك وجوب الاخذ بالاجماع مع مخالفته للنص الذي ظهر .

ويوضح بعد ذلك ان الصواب هو غير ذلك ، وهو مـا كان عليـه السلف ، « وذلك لان الاجماع اذا خالفه نص فلا بـد أن يكون مـع الاجماع نص معروف به ان ذلك منسوخ . فاما ان يكون النص المحكـم قد ضيعته الامة وحفظت النص المنسوخ ، فهذا ما لا يوجد قط ، وهـو نسبة الامة الى حفظ ما نهيت عن اتباعه واضاعة ما أمرت باتباعه ، وهـي معصومة عن ذلك » (١) .

ويختم هذه الرسالة بتأكيد ان السنة لا تنسخ الكتاب ، وان السنة لا ينسخها اجماع وان الاجماع الصحيح لا يعارض كتابـا ولا سنة . فما دام الاجماع صحيحا فيعني انه مدعوم بنص .

* * *

ثالثـا ـ القيـاس :

وهو أصل رابع من أصول الفقه ، اتخـذه الفقهاء ، لا سيما أهـل الرأي منهم دليلا من أدلة التشريع . وهو يستوجب درس مقاصد الاحكام الشرعية وعللها ، ثم تطبيق قواعد النص في التوسع فيها في قضايا أخـرى مبنية على نفس المقاصد والعلل . ويعرفون القياس بأنه :

---

(١) ابن تيمية : معارج الوصول ، ص ٢٤ .

« الحاق قضية لا نص عليها ولا اجماع بقضية شبيهة ، والمساواة بينهما في الحكم الشرعي ، بسبب وحدة العلة بينهما . مثاله شرب الخمر محرم بالنص ، وعلة تحريمه الاسكار . وبما ان النبيذ مسكر ، فشربه محرم أيضا بالقياس بسبب جامع العلة ، وهي الاسكار (١) . وكذلك قاس الفقهاء تصرفات المجنون على تصرفات الصغير للعلة الواحدة ، وهي عدم الادراك .

ويرى ابن تيمية ان القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح ، أو القياس غير الصحيح فيقول : « القياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين المتماثلين ، والتفريق بين المختلفين . ويسمى الاول قياس الطرد ، لانه يحكم في النظائر بحكم واحد ، فيطرد الحكم في المتشابهات ، ويسمى الثاني قياس العكس ، لانه يحكم في النقيض بغير حكم نقيضه . وهذا ما يقوله الفقهاء ان العلة الفقهية تعمل طردا وعكسا ، اي انها ان وجدت انتجت الحكم ، وان لم توجد كان الحكم خلافه» (٢).

وتأتي مرتبة القياس بعد الاجماع ، لكنه القياس الصحيح المطابق للنص . وقد أقر الرسول من ذهب اليه في حياته ، وذلك كما فعل مع معاذ بن جبل حين أراد ارساله الى اليمن ، وسأله كيف يقضي اذا عرضت له قضية . وعن عمل بعض الصحابة بالقياس يقول ابن تيمية :

« وقد روي عن علي وزيد انهما احتجا بقياس ، فمن ادعى اجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقا فقد غلط ، ومن ادعى انه من

---

(١) صبحي محمصاني : الاوضاع التشريعية في الدول العربية . طبعة ثانية ، بيروت ١٩٥٩ ، ص ١٣٨ .

(٢) ابن تيمية : القياس في الشرع الاسلامي ، المطبعة السلفية بالقاهرة ج ٢ ، ص ٢١٦ .

المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم الا بالرأي والقياس فقد غلط ، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم » (١) .

ويقرر ابن تيمية ان القياس الصحيح من العدل الذي بعث به رسوله ، لان التفريق بين المتماثلين من غير معارض في احدهما ظلم في الاحكام ، وبين الاشخاص وفي الامور كلها ، ومثل ذلك التسوية حيث تكون اسباب التفريق قائمة ، فكما ان من الظلم التفريق بين المتماثلين ، فمن الظلم التسوية بين المفترقين في أسباب الحكم .

ويقول ابن تيمية في بيان القياس الصحيح : « القياس الصحيح مثل ان تكون العلة التي علق بها الحكم في الاصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع . فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الانواع بحكم يفارق به نظائره ، فلا بد ان يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ، ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس ، وقد لا يظهر ، وليس من شرط القياس الصحيح المعقول ان يعلم صحته كل أحد . فمن رأى في الشريعة شيئا مخالفا للقياس ، فانما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ، وليس من شرط القياس الصحيح الثابت في نفس الامر » (٢) .

ويتفق مع رأي ابن تيمية رأي جمهور الفقهاء في ان العمل بالقياس يتفق مع مقاصد الشريعة الاصلية ، فالمنقول الصحيح دائر مع المعقول

(١) ابن تيمية : معارج الوصول ، ص ٢٢ .
(٢) ابن تيمية : رسالته في القياس ، ج٢ ، ص ٢١٨ . المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٦ هـ .

وجودا وعدما . واستدلوا على حجيته بقولهم : « ان الامر المطلوب معرفة حكمه لورد الى كتاب الله وسنة رسوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم . وبأن الله أمر رسوله ان يحكم بين الناس بما أراه الله وبما قاله النبي لكثير من أصحابه . فالامام علي طبق حد القذف على شارب الخمر حينما استشاره عمر يقول : نطبق على شارب الخمر حكم المفتري لانه اذا شرب سكر ، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون جلدة » (١) .

وعن القياس الفاسد الذي يخالف النص ، أو القياس الصحيح يقول ابن تيمية :

« وحيث علمنا ان النص جاء بخلاف قياس — علمنا قطعا انه قياس فاسد ، بمعنى ان صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن انها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا ، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد ، وان كان من الناس من لا يعلم فساده .

وان الذين يحاولون افساد الاحكام والعقائد وأخلاق الناس يستعملون دائما الاقيسة الفاسدة . ويضرب لذلك الامثال فيقول : الشرع دائما يبطل القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا انما البيع مثل الربا ، والذين قاسوا الميت على المذكى ، وقالوا أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله !! فجعلوا العلة في الاصل كونه قتل بعمل آدمي ... الي أن يقول : من قال ان الشريعة تأتي بخلاف هذه الاقيسة — اي الاقيسة الفاسدة — فقد أصاب ، وهذا من كمال الشريعة ، واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث الله بها رسوله ، ومن لم يخالف مثل هذه

---

(١) محمد مدكور : التعريف بالشريعة الاسلامية ، ص ٨٣ .

الاقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيئين باشتراكهما في أمـر من الامور ، لزمه ان يسوي بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود فيسوي بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين ، فيكون من الذين هم بربهم يعدلون، فان هذا من أعظم القياس الفاسد » (١) .

مما سبق ذكره عن التفرقة بين القياس الفاسد ، والقياس الصحيح . نلاحظ ان ابن تيمية ، يريد ان يثبت ان الشريعة الاسلامية تعتمد كلها على النصوص . فالشريعة ما جاءت به النصوص ، وما قيس عليها . وان مـا جاء في الشريعة الاسلامية ، يتفق مع الاقيسة الفقهية الصحيحة . فاذا جاء قياس وخالف أمرا مقررا في الشريعة فهـو فاسد . وكذلـك اذا خالفت قاعدة ، قامت على الجمع بين الاشباه والنظائر ، نصا شرعيا ، فالمخالفة فيها للقياس لا للنص ، ولا للامر الذي أقرته الشريعة .

فالشريعة قد بينت أصول الدين وفروعه . ولم تغفل عن شيء ممـا يحتاج اليه الانسان في مجتمعه من معاملات وصلات بين الناس . ومـا يحتاج اليه من معرفة الفقه والشرع . وقد أشار الى ذلك شيخ الاسلام في رسالته (معارج الوصول) عندما افتتحها بالقول (ان رسول اللـه صلى الله عليه وسلم بين الدين ، أصوله وفروعه ، باطنـه وظاهره ، علمـه وعملـه) .

فالمراد بفروع الدين وعمل الرسول ، هو الاحكام التشريعية التـي تسمى أيضا ، الفقه والشرع . وتكون النصوص بهذا التعريف كافيـة لبيان أحكام الشريعة بالتفصيل او بالاجمال .

وبعد ان قرر ابن تيمية بأنه لا يوجد نص يخالف قياسـا صحيحا . نسأل ما رأيه فيما يقول الفقهاء في كثير من الاحكام التشريعية ، انها جاءت

(١) ابن تيمية : رسالته في القياس ، ج٢ ، ص ٢٤٥ .

على خلاف القياس .

ويجيب ابن تيمية ، بأن الاحكام التي يقال انها جاءت على خلاف القياس نوعان : نوع لا نزاع بين الفقهاء في حكمه . ونوع تنازعوا فيه (١) .

« والنوع الاول يتبين انه على وفق القياس ما دام متفقا عليه ، ولكن الخلاف فيه هو هل يقاس عليه او لا ؟ فذهب طائفة من الفقهاء ، وحكى هذا عن اصحاب ابي حنيفة ، انه لا يقاس عليه .

وذهب جمهور الفقهاء الى انه يقاس عليه غيره ان تحققت فيه شروط القياس . وهذا هو ما ذكره أصحاب الشافعي وابن حنبل وغيرهما . وذلك بانهم قالوا كما يحكي عنهم ابن تيمية نفسه : انما ينظر الى شروط القياس ، فلما علمت علته الحقنا به ما شاركه في العلة ، سواء قيل انه على خلاف القياس او لم يقل .. اما اذا لم يقم دليل على ان الفرع كالاصل ، فهذا لا يجوز فيه القياس ، سواء قيل انه على وفق القياس او خلافه . (٢)

وواضح ان ما يريد ابن تيمية بيانه : هو انه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح ، وكل ما قيل انه على خلاف القياس لا بد من اتصافه ، بوصف امتاز به عما خالفه ، واقتضى مفارقته له في الحكم . والوصف ان شاركه غيره فحكمه كحكمه، والا كان من الامور المفارقة له.

وقد أورد ابن تيمية بعض العقود التي يرى انها موافقة للقياس لا مخالفة له ، كما قال جمهور الفقهاء الآخرين، وقد خالفهم الرأي فيها ومنها:

---

(١) ابن تيمية : رسالة القياس ، ج٢ ، ص ٥١ وما يليها .
(٢) المرجع نفسه : ص ٥٢ .

السلم والاجارة ، والمضاربة ثم مسألة بيع المصراة وغيرها • (١)

ويصل ابن تيمية بالنتيجة الى ان جميع الاحاديث الصحيحة ، يمكن تخريجها على الاصول الثابتة • وما من قياس صحيح يخالف حديثا صحيحا ، كما ان المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح • واذا رأى قياسا يخالف اثرا فلا بد من ضعف أحدهما •

كما ينوه بصعوبة التمييز بين صحيح القياس وفاسده • ويذكر ان هذا مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء • فان ادراك الصفات المؤثرة في الاحكام على وجهها ، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة ، من أشرف العلوم « لهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم ، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الاحكام » (٢) •

وهكذا يؤكد الشيخ بأنه ليس في الحكم الذي جاء به الرسول ما يخالف القياس ، بل على وفقه تماما •

كما ان ابن تيمية في رده لاحكام الشريعة الى أصولها ، قد بين عن تعمق للفقه وأصوله الاولى ، يخوله أن يعد من أكبر فقهاء عصره •

وننتقل الآن الى ذكر بقية أصول الفقه بعد ان تكلمنا عن الكتاب والسنة والاجماع ، والقياس •

قلنا ان القرآن والسنة ، هما المصدران الإصليان للتشريع الاسلامي • وتكلمنا عن الاجماع ، وهو من المصادر التبعية النقلية • ثم

---

(١) ابن تيمية : رسالة القياس ، ج٢ ، ص ٤٠ ــ ٤٤ • وابن القيم في اعلام الموقعين ، ج١ ، ص ٣٦٠ •

(٢) المرجع نفسه : ص ٦١ ــ ٦٢ •

تكلمنا عن القياس وهو من المصادر العقلية التي استند اليهـا التشريع • ويبقى ان نذكر من المصادر العقلية • الاستصحاب ، ولمصالح المرسلة •

* * *

رابعـا ـ الاستصحـاب :

وهو عبارة عن استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان ، واعتباره موجودا مستمرا ؛ الى ان يوجد دليل يغيره او يرفعه • فالمدين مثلا يحكم عليه بالدين بناء على الشهادة عليه بالاستدانة ، ما دام لم يقم دليل على براءة ذمته من هذا الدين •

هذا هو مفهوم الاستصحاب في الشرع الاسلامي ، فما هو تعريف ابن تيمية له ، وما منزلته عنده ؟

الاستصحاب عند ابن تيمية

هو حجة عنده وعند المالكية والحنابلة ، وأكثر الشافعية • اما أكثر الاحناف وبعض الفقهاء ذهبوا الى انه وحده لا يكفي دليلا على بقاء الحكم (١) •

ويعرفه ابن تيمية بقوله : « هو البقاء على الاصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع • وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق • ولكن هل هو حجة في اعتقاد العدم ؟ فيه خلاف » (٢) •

ويشرح قوله : فان عرض للمجتهد عقد ، وسئل عن رأيه فيه ، ولم

---

(١) محمد مدكور : التعريف بالشريعة الاسلامية ، ص ٨٦ •

(٢) ابن تيمية : رسالة المعجزات والكرامات ، ص ٢١ •

يجد نصا من الكتاب أو السنة ، أو دليلا شرعيا آخر يبين حكمه الشرعي بالاباحة أو التحريم ، كان عليه ان يحكم بأنه مباح بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة الا ما حرم شرعا . وهذه الاباحة هي الحال التي خلق الله عليها ما في الارض جميعا . فما دام لم يقم لديه دليل على تغير هذه الحال، يجب ان يكون الحكم باقيا على الاباحة الاصلية . وكذلك الملك الثابت لشخص ما من الاشياء ، يعتبر قائما بدليل الاستصحاب ، ما لم تتغير الحال فيجد ما يثبت زوال ملكه له . وذمة الانسان البريئة من شغلها بدين أو التزام ، يظل حكمها انها بريئة ، حتى يثبت انها مشغولة ، وذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره .

ويقول الخوارزمي في كتابه (الكافي) عن هذا الدليل أو الاصل : « هو آخر مدار الفتوى ، فان المفتي اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ، ثم في الاجماع ، ثم في القياس فان لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات . فان كان التردد في زواله ، فالاصل بقاؤه ، وان كان التردد في ثبوته ، فالاصل عدم ثبوته (١)

ومن الفقهاء من يرى ان الاستصحاب حجة لعدم الاعتقاد، لا لاعتقاد العدم . لذلك يتخذه حجة ، من لا يعتقد بضرورة تغير الحال التي لهما حكمها الثابت بالدليل . فاذا كان التشريع يهدف الى تيسير أمور الناس ، وعدم احداث الضرر أو جلب المنفعة على الاقل ، فانه من الواجب ان يكون الاستصحاب حجة في اعتقاد العدم . كما هو حجة في عدم الاعتقاد . والمقصود بذلك ان يكون حكم الشرع في صالح الناس .

فان كان الخير في ان يحتج في اعتقاد العدم ، فيجب ان يكون الحكم

---

(١) الامام محمد بن علي الشوكاني : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول . مطبعة صبيح بالقاهرة ، ص ٢٠٨ .

مقبولا لو خدم الصالح العام . وان كان الخير الاحتجاج في عدم الاعتقاد فليكن ذلك . والمهم هو الخير العام وتيسير أعمال الناس لا عرقلتها .

ولنأخذ مثلا على ذلك : المركز الشرعي للمفقود عند الفقهاء ، هو اعتبارة حيا في حق نفسه وميتا في حق غيره ، حتى تعرف وفاته ، أو يحكم بها القضاء . ويترتب على هذا أمران :

ـ الامـر الاول :

عدم قسمة أمواله بين ورثته بعد فقده ، وذلك استصحابا لحال حياته ، التي لم يقم الدليل بعد على تغيرها .

ـ الامـر الثانـي :

الا يرث أحد ممن مات من أقاربه بعد فقده ، لان الميراث يقتضي اعتقاد بقائه حيا ، لا عدم اعتقاد موته فحسب ، لكن استصحاب الحال يصلح علة وحجة لبقاء ما كان على ما كان (حال الحياة) التي تمنع قسمة أمواله بين ورثته ، لا لاكتساب حقوق جديدة لا تكون الا اذا اعتقدنا عدم موته (١) .

في حين ان الفقهاء الآخرين الذين قالوا بأن الاستصحاب يصلح حجة في الحالين ، فانهم يرون انه استصحاب حال حياته لبقاء ما يملكه على ملكه حتى يثبت موته حقيقة ، او حكما يستلزم اعتقادنا عدم موته فيكون له حينئذ وراثة من مات بعد فقده قبل قيام الدليل على موته حقيقة أو حكما .

والقول بأن الاستصحاب يصلح حجة في الحالين قد ذهب اليه بعض الاحناف . وذهب اليه بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ،

---

(١) الامام الزيلعي : شروح الكنز ، ج٣ ، ص ٣١٠ .

وذلك بدليل ما جاء في كتبهم من الاحكام التي تدل على ذلك . وقد قال ابن القيم مبينا رأي الاحناف الموافق لرأيه :

« انه يصلح لان يدفع به من ادعى تغير الحال ، لابقاء الامر على ما كان ، فان بقاءه على ما كان انما هو مستند الى موجب الحكم لا الى عدم المغيرله ، فاذا لم نجد دليلا نافيا ولا مثبتا أمكننا الا تثبت الحكم ولا ننفيه ، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته .

فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدل ، فهو يمنعه الدلالة حيث يثبتها ، لا انه يقيم الدليل على نفي ما ادعاه . وهذا غير حال المعارض ، فالمعارض لون ، والمعترض لون . المعترض يمنع دلالة الدليل ، والمعارض يسلم دلالته ويقيم على نقيضه .

وذهب الاكثرون ، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، الى انه يصلح لابقاء الامر على ما كان عليه ، لانه اذا غلب على الظن انتفاء الناقل (أي المغير للحال الاولى) غلب على الظن بقاء الامر ما كان عليه » (١) .

* * *

خامسا ـ المصالح المرسلة :

عندما تناول ابن تيمية في رسائله بيان أصول الفقه ، التي يرجع اليها استنباط الاحكام التشريعية ، نراه يذكر المصالح المرسلة من بينها ، ولكنه يقف منها موقف المتردد في قبولها ، والمتشكك فيها .

فما هي المصلحة المرسلة ؟ وما هو موقف ابن تيمية الحقيقي منها ؟ ولماذا تردد وتشكك فيها ؟

---

(١) ابن القيم : اعلام الموقعين ، ج١ ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ .

نبدأ أولا بتعريف المصلحة المرسلة في الشرع ثم نبين تعريفه لها وموقفه منها .

ما هي المصلحة المرسلة :

« ان المصالح المرسلة هي هذا القسم الذي لا يشهد له أصل ، من أصول الشريعة لا بالاعتبار ، ولا بالغاء ، وعلى هذا يراد كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو الى اعتبارها أو عدم اعتبارها ، ويكون في اعتبارها مع ذلك جلب نفع أو دفع ضرر . وقد يقال انها المصالح التي يرجع معناها الى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل من الشارع معين » (١) .

وليس صحيحا ما يقوله بعض العلماء ، من اشتهار الامام مالك ورجال مذهبه ، بانفرادهم بالقول بهذا الاصل والاخذ به ، فان الفقهاء — كما يقول الشوكاني — في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك (٢) .

فيكفي ان نقول بأن المالكية هم أكثر الفقهاء أخذا بهذا الاصل المختلف فيه من أصول الاحكام الفقهية (٣) . والامام أحمد فقيه سلفي ، بكل معنى الكلمة ، فهو يأخذ بلا شك بفتاوى الصحابة ، وينهج نهجهم في الاستنباط ، فهذا يرى ان من أصول الفقه مبدأ المصلحة المرسلة لما فيه من تحقيق الصالح العام ودرء المفسدة أيضا . ونجد له فتاوى وآراء كثيرة ، كان مصدرها هذا المبدأ وخصوصا في السياسة الشرعية ، وقد أورد ابن القيم بعض الامثلة على فتاوى الامام أحمد نذكر منها :

---

(١) محمد مدكور : التعريف بالشريعة ، ص ٨٥ .
(٢) الشوكاني : ارشاد الفحول ، ص ١٩١ .
(٣) الغزالي : المستصفى ، ج١ ، ص ٢٨٤ .

١ ـ يرى ان جزاء من شرب الخمر في رمضان أو أتى شيئا نحو هذا ، هو اقامة الحد عليه مع التغليظ فيه ، كمثل الذي يقتل في الحرم (أي قتلا خطأ) فعليه دية وثلث .

٢ ـ يرى وجوب نفي المخنث لانه لا يقع منه الا الفساد ، والتعرض له ، وللامام نفيه الى بلد يأمن فساد أهله وان خاف عليهم حبسه .

٣ ـ ان من طعن على الصحابة ، يجب على السلطان عقوبته ، وليس له أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ويستتيبه ، فان تاب والا أعاد العقوبة (١) .

ولا شك ان الامام ابن تيمية وابن القيم ، قد أخذا بهذا المصدر على هذا النحو وفي كتاب الطرق الحكمية لابن القيم أيضا آراء كثيرة مبنية على هذا الاصل نذكر منها :

١ ـ انه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال : (لا يحتكر الا خاطىء) . ولهذا ـ كما يقول ابن القيم ـ كان لولي الامر ان يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه . ومن اضطر الى طعام عند غيره لا يحتاج اليه ، كان له أن يأخذه بقيمة المثل . ولو امتنع من بيعه له الا بأكثر من سعره ، فأخذه منه بما طلب لا يجب عليه الا قيمة مثله ، وذلك دفعا لضرر المحتاج وفي الوقت نفسه ، لا ضرر فيه على المالك .

٢ ـ وكذلك يرى ان من اضطر الى الاستدانة من الغير ، فأبى ان

---

(١) ابن القيم : اعلام الموقعين ، ج٤ ، ص ٣١٤ وما يليها .

يعطيه الا بربا أو معاملة ربوية ، فأخذه منه بذلك • لم يستحق عليه للدائن الا مقدار رأس ماله •

٣ ــ وبعد ذلك تكلم عن التسعير ، وان منه ما هو ظلم محرم • ومنه ما هو عدل جائز • فما هو التسعير ؟ قال : فمثل ان يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة عن القيمة المعروفة • فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل • ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل ، والتسعير هنا الزام بالعدل الذي ألزمهم الله به ، وفيه دفع مفسدة عامة ، وتحقيق مصلحة •

٤ ــ وأخيرا ، تكلم عن الاضطرار للسكن فقال : اذا قدر ان قوما اضطروا الى السكن في بيت انسان لا يجدون سواه ، أو النزول في خان مملوك لغيرهم ، أو استعارة ثياب يستدفئون بها ، أو رحى للطحين ، أو دلو لنزع الماء ، أو قدر ، أو فأس ، أو نحو ذلك ، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع ، ويكون بذل ذلك مجانا كما دل عليه الكتاب والسنة •

وقد أورد الكثير من هذه الآراء نكتفي بذكر ما مر منها على سبيل المثال (١) •

ولنرجع الآن الى ابن تيمية ، بعد ان عرفنا رأي الامام أحمد وبعض الفقهاء من المصالح • وسنحاول مما كتب هو نفسه معرفة سبب شكه بالمصالح المرسلة ، فما هي برأيه :

---

(١) ابن القيم : الطرق الحكمية ، ص ٢٨٤ ــ ٢٨٦ •

يعرف ابن تيمية المصالح المرسلة فيذكر انها الطريق السابع من طرق الاحكام الشرعية • وهي ان يرى المجتهد ان هـــذا الفعل يجلب منفعــة راجحة ، وليس في الشرع ما ينفيه ، وهذه الطريق فيهــا خلاف مشهور • فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة • ومنهم من يسميها الرأي ، وبعضهــم يقرب اليها الاستحسان (١) •

ثم ينتقل في نفس رسالته (المعجزات والكرامات) الى نقـــد مـــن يضيقون مجال المصالح فيقول : « لكـــن بعض النـــاس يخص المصالـــح المرسلة بحفظ النفوس والامـــوال ، والاعراض ، والعقول ، والاديـــان ، وليس كذلك • بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار •

ومجال المصالح عنده واسع يشمل أمور الدنيا والدين ، مـــا دام مناطها تحصيل المنافع ودفع المفاسد • ففي الدنيا كالمعاملات ، والاعمـــال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي •

وفي الدين ككثير من المعارف ، والاحوال ، والعبادات ، والزهادات، التي يقال فيها مصلحة للانسان من غير منع شرعي (٢) • فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الاحوال ليحفظ الجسم فقد قصر •

وهكذا فان حذر ابن تيمية وتردده في قبول المصالح ، هو ارتيابـــه من سلوك الناس مسالك لم يأذن الله بها ورسوله ، وهم يعتقدون انهـــم يدفعون مضرة أو يحققون منفعة من وراء تلك المصالح • وكذلـــك كـــان حذره من أصحاب النفوذ الذين كان يذخر بهم عصره ، من سوء استغلال هذا الاصل ، زاعمين انهم يهدفون الى خدمة الصالح العام • وربما قصروا

---

(١) ابن تيمية : رسالة المعجزات والكرامات ، ص ٢٢ وما يليها .
(٢) لا شك ان المعاملات تدخل في مجال المصالح المرسلة وهي هدفها .

مجال استخدام المصالح عن عمد ، على ما يحقق لهم مآرب وأهداف خاصة • وهو لهذا يقول في رسالته (المعجزات) ما يلي :

« وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به ، فانه من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم ، وكثير من الآراء والعلماء والعباد ، رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الاصل ، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه •

وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا بناء على ان الشرع لم يرد بها • ففوت واجبات ومستحبات ، أو وقع في محظورات ومكروهات ، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه • وحجة الفريق الاول : ان هذه مصلحة ، والشرع لا يهمل المصالح ، بل قد دل الكتاب والسنة والاجماع على اعتبارها •

وحجة الفريق الثاني : ان هذا أمر لم يرد به الشرع نصا ولا قياسا •

والقول الجامع ان الشريعة لا تهمل مصلحة ، بل الله تعالى ، قد أكمل الدين وأتم النعمة ، فما من شيء يقرب الى الجنة الا وقد حدثنا به النبي (ص) • وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعده الا هالك •

لكن ما أعتقده العقل مصلحة ، ان كان الشرع لم يرد به فأحد أمرين لازم له : اما الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر • واما انه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة • لان المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة ، وكثيرا ما يتوهم الناس ان الشيء ينفع في الدين والدنيا ، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة كما قال تعالى في الخمر والميسر « قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما » (١) •

---

(١) ابن تيمية : رسالة المعجزات والكرامات ، ص ٢٣ •

ثم يذكر الكثير من الاسباب التي جعلته يتريث في تقريـر المصالح ، ويقف منها موقف الشك . ومن هذه الاسباب ان بعض الصوفية كانـوا يفرطون في الاخذ بما سموه مصالح أو الهامات ، أو أذواقا صوفية ، بأن يعتبروا هذه من قبيل المصالح المرسلة . ولعل منهم من يحاول أن يهـدم النصوص بهذه المصالح الموهومة التي لم يسيرا في تعرفها على منطق عقلي مستقيم . وقد أشار هو الى ذلك في أول كلامـه في المصلحة فقـال : « قريب منها (أي من المصالح) ذوق الصوفية ، ووجدهم والهاماتهم فان حاصلها انهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم ، ويذوقون طعم ثمرتـه » (١) .

ومما جعله يتشكك أيضا في الاخذ بمبدأ المصالح . انه في ظل هذه المصالح ، كان يبتدع الناس في الاقوال والاعمال . فكان من هذا اتخـاذ الملوك والحكام بابا لظلم الناس وارهاقهم ، وانزال الاذى بهم وبأموالهم. لذلك هو يدعو الى الاعتماد على المصالح الشرعيـة دون سواها لذلـك يقول : « وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والاعمال مـن بدع أهـل الكلام ، وأهل التصوف ، وأهل الرأي ، وأهل الملك حسبوه منفعـة ، أو مصلحة نافعة ، وحقا وصوابا ولم يكن كذلك (٢) .

يتبين مما ذكره ان شيخنا لم يتردد في قبـول المصالح المرسلة ، وفي اعتبارها من أصول الشريعة ، واستخراج أحكام مـا يجـد من الوقائـع والاحداث وفقا لها ؛ ومراعاة لمصالح الناس ، ولكننا لاحظنا انه يدعو الى التريث حتى يظهر بجلاء ، ان هذا الامر من المصالح المرسلة حقيقة أو غير ذلك . وكيف لا يقبلها وأحكام الشرع تقوم في مجملها على تحقيق مصالح

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ، ج٥ ، ص ٢٢ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٢٤ .

الافراد والجماعات ، وتدفع المضرة عنهم ، وتهدف الى رفاهيتهم وتحسين طرائق معاشهم •

كما بين لنا انه قد يحدث ضرر بالغ من جراء عدم فهم حقيقة المصلحة • فقد يتوهم الناس ان هذا الشيء نافع في الدنيا والدين ، ويكون فيه منفعة مقرونة بالاثم والضرر •

فلا جدال اذن ان ابن تيمية وافق الشريعة عندما قبل المصالح كما وافق الصحابة والمجتهدين والائمة القائلين بهذا الاصل ومنهم ابن حنبل •

واذا كان ابن تيمية قد قبل كما أسلفنا بالمصلحة المرسلة الحقيقية ، التي تهدف الى نفع ، وتدفع مضرة ، ولا تتعارض مع النصوص الشرعية ، فانه لا بد ان يكون هناك من شروط لاعتبار المصالح المرسلة مصدرا أو أصلا من أصول التشريع ، نثق به ، ولا نشك في غايته •

ومن موقف ابن تيمية الذي فصلناه منها ، نستطيع استخلاص هذه الشروط ، او ما يجب أن تكون عليه هذه المصالح •

فهي لا بد ان تكون في مسائل المعاملات لا العبادات ، لان العبادات ثابتة لا تتغير ، ولان أسس العبادة وردت في الاصلين الرئيسيين وهما القرآن والسنة •

ثم ألا تتعارض هذه المصالح مع مقاصد الشريعة • ولا مع أدلتها ونصوصها • وان تكون مصالح حقيقية من أجل الصالح العام وخير الفرد والمجتمع • لا من أجل حفنة من الناس استغلوها لتحقيق مآرب لهم ، أو جني أرباح •

واذا رجعنا الى الامام الشاطبي نجده يحدد أمورا ثلاثة يجب ان تتوفر في المصالح للاخذ بها ، وهي موافقة لرأي ابن تيمية في كل ما ذهب

اليه وهذه الامور هي :

١ ـ الملاءمة لمقاصد الشرع ، بحيث لا تنافي أصلا من أصولـه ولا دليلا من أدلته .

٢ ـ ان عامة النظر فيها انما هو فيما عقل منها وجرى على المناسبات المعقولة ، التي اذا عرض على العقول تلقتها بالقبول .

فلا مدخل لها في التعبيرات ، ولا ما يجري مجراها من الامور الشرعية ، لان عامة التعبيرات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء ، والصلاة ، والصيام ، والحج ونحو ذلك .

٣ ـ ان حاصل المصالح المرسلة يرجع الى حفظ أمر ضروري ، ورفع حرج لازم في الدين . وأيضا مرجعها الى حفظ الضروري من باب (ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب) .

فهي اذن من الوسائل لا من المقاصد ، ورجوعها الـى رفـع الحرج راجع الى التخفيف لا الى التشديد (١) .

وبهذا ، تتبين حقيقة رأي ابن تيمية في المصالح . وهو انه لا تعارض في الحقيقة بين ما ورد عنده من أقوال يفيد ظاهرها التعارض ، وبين مفهوم المصالح كركن من أركان التشريع . فهو يقرر كل المصالح ما دامت موافقة للشرع ، ولا تنافي أدلته ونصوصه .

وهكذا بعد ان انتهينا من ذكر بعض الاصول التي اختارها ابـن تيمية مسلكا للاستنباط ، ننتقل الى الكلام عن فقهه ومنهجه فيه . وقبـل البدء في ذلك ، لا بد لنا ان نقول كلمة عما لاحظناه في وجهات النظر التي أبداها بخصوص هذه الاصول .

---

(١) الامام الشاطبي : كتاب الاعتصام ،ج ٢ ، ص ١١٠ . طبعة القاهرة

أ ــ تدل دراسته لاصول الفقه ، انه كان مستقلا في اختيار هــذه الاصول ، رغم انها معروفة لدى كافة الفقهاء . ولكنه لــم يدرسها الا لاقتناعه بصحتها كأساس لبناء الاحكام الصحيحة.

ب ــ لم يكن تابعا في دراسته ، ولا في نتائجه التي توصل اليها مــن خلال هذه الدراسة . فكان له فضل ايجــاد حلول لمشاكل ، اختلف فيها أكابر الفقهاء .

جـ ــ لم يكتف بالاوصاف المجردة ، فاتجه الى لب الفقه ، وقربــه من وقائع المجتمع ، ومصالح الناس . وقد اتضح مــن دراسته للاصول الفقهية ، انه تلاقى مع المذهب الحنبلي ، ولكن لا عن اتباع ولا تقليد ، فأضاف ثروة فقهيــة كبيرة الــــى المذهب الحنبلي .

د ــ وافق الحنبلية في جميع الاصول ، وكان منتسبا لهـــا ، كمـــا وافقها في أكثر الفروع . مع انه خالف المذاهب الاربعة فـــي بعض المسائل . وكانت مخالفته لهم عن اجتهاد ودراية .

وأخيرا نستطيع القول ، بأنه فقيه ومجتهد منتسب الى الحنابلــة . وقد أتى بمجموعة من الاصول لم يعتنقها أحد قبله فكانت من (اجتهاداته الخاصة) . ومع انتسابه ، كانت له حرية البحث والاجتهاد ، ولكن ضمن الخط المنهجي الذي رسمه لدراساته واجتهاداته ، وهو البحث عن الآثــار فيما ترك أهل السلف من الصحابة والتابعين ، اذا لم يجد في ذلــك مــن نصوص مشهورة في الكتاب أو السنة .

* * *

الفصل الرابع

في فقهه ومنهجه

مدخل :

نشأ ابن تيمية حنبليا ، واستقى عن أبيه وجده الفقه وأصوله • وأفاد كثيرا من أصول الامام أحمد وفقهه • ولكنه لم يلتزم في آرائه وفتاويه بما جاء عند الامام أحمد ، الا عن اقتناع وموافقة ودليل • فكان مجتهدا يقول ويفتي بما قام عليه الدليل ، وان خالف مذهب الحنابلة ، أو بقية فقهاء المذاهب الأخرى المعروفة •

وبشهادة من كتب عنه من معاصريه ، أو ممن جاء بعده ، هو قمة في الفقه والاجتهاد ، وسائر العلوم الاسلامية • وهذا الشيخ كمال الدين بن الزملكاني معاصره يقول فيه : « واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها » (١) •

وكذلك العسقلاني يقول : « نظر في الرجال والعلل ، وتفقه وتمهر ، وتميز ، وتقدم • ودرس وأفتى وصار عجبا في سرعة الاستحضار وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمعقول » (٢) •

---

(١) ابن رجب : الطبقات ، ج ٢ ، ص ٢٩٠ . والزملكاني هو محمد بن علي بن عبد الواحد الانصاري فقيه شافعي ولد وتعلم بدمشق وتوفي بالقاهرة سنة ٧٢٧ وله رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألتي (الطلاق والزيارة) وتعليقات على (المنهاج) للنووي وغيرها

(٢) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ١٤٤ . طبعة الهند .

وفوق هذا ، فقد اهتم ــ كما يذكر ابن رجب ــ بتتبع فتاوى الصحابة والتابعين ، فصار عليما بها ، كما عنى بدراسة فقه كل المذاهب المعروفة ، ووقف على آراء فقهائها واختلافهم .

من أجل هذا كان يذهب في أحكامه الى ما يقوم به الدليل ، دون الالتفات الى أي مذهب من المذاهب . وكان ما يختاره من ابن حنبل أو من غيره يصدر عن دليل لا عن تقليد . وفي ذلك يقول الذهبي عنه : « وفاق الناس في معرفة الفقه ، واختلاف المذاهب ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، بحيث اذا أفتى لم يلتزم بمذهب ، بل بما يقوم دليله عنده » (١) .

ومهما يكن مقدار انطلاقه من التقليد والقيود المذهبية ، فانه كان يعتبر مذهب ابن حنبل أمثل المذاهب وأقربها الى الكتاب والسنة ، وأبعدها عن الغريب في الفتاوى . فهو يقول فيه : « أحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة ، وأقوال الصحابة والتابعين لهم باحسان . ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصا كما يوجد لغيره ، ولا يوجد في مذهبه قول ضعيف الا وفي مذهبه قول يوافق القول الاقوى ، وأكثر مفاريده التي لم يختلف فيها يكون قوله فيها راجحا ... كقبول شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة ، كالوصية في السفر ، وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى تتوب ، وقوله بجواز شهادة العبد . وأما ما يسميه بعض الناس مفردة انفرد بها عن ابي حنيفة والشافعي مع ان قول مالك فيها موافق لقول أحمد أو قريب منه .. فهذه غالبا يكون قول مالك وأحمد أرجح من القول الآخر . وما يترجح فيها القول الآخر يكون مما اختلف فيه قول أحمد ، وهذا كابطال الحيل المسقطة للزكاة والشفعة ، ونحو ذلك

---

(١) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة ، ج ١ ، ص ١٥١ .

الحيل المبيحة للربا والفواحش . وكاعتبار المقاصد والنيات في العقود .. وكاعتبار العرف في الشروط وجعل الشرط العرفي كالشرط اللفظي ، والاكتفاء في العقود المطلقة بما يعرفه الناس ، وان ما عده الناس بيعا فهو بيع ، وما عدوه اجارة فهو اجارة ، وما عدوه هبة فهو هبة ، وما عدوه وقفا فهو وقف لا يعتبر في ذلك لفظ معين » (١) .

ويبدو من هذا النص ترجيحه لمذهب الامام أحمد على غيره من المذاهب ، وانه اذا رجح على الحنابلة مذهبا غيره فلا بد ان يكون في مذهب أحمد قول آخر يوافق القول الراجح .

وكذلك لا يوجد له قول يخالف حديثا أو أثرا . وفي الواقع فان كون الامام أحمد يستمد من الاثر ، وكونه من أكابر علماء السنة جمعا للحديث ، جعله لا يخالف نصا ، وجعل ابن تيمية يختاره من بين جميع المذاهب لانه يوافق منهجه وخطه في الرجوع الى الكتاب والسنة .

ومعروف ان الامام أحمد كان يتورع عن الافتاء بالقياس جازما ؛ لتمسكه بالسنة . فاذا أفتى في مسألة وفق القياس ، ثم وقع على نص أو حديث . فانه يترك قوله الاول ويفتي بمقتضى الحديث ، ولكنه كان يروي فتوى القياس ونص الحديث . واذا وجد الصحابة قد اختلفوا ولم يجد حديثا أو نصا يرجح موقفه ، فانه يترك عندئذ في المسألة رأيين كما قال بذلك ابن القيم : « اذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها الى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فان لم يتبين له موافقة أحد الاقوال ، حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول ، فاذا رويت المسألة عنه ؛ روى الآراء فيها من غير ترجيح » (٢) .

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ، ج ٢ ، ص ١١٩ وما يليها .
(٢) ابن القيم : اعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ٢٥ .

من هنا نستطيع تقدير مذهب ابن حنبل ، ومعرفة سبب تفضيل ابن تيمية له على سائر المذاهب ، وتقيده في الاستنباط بأصوله . فانه وجد فيه خصوبة لا يجدها في غيره ، ووجد احتراما لكافة آراء الفقهاء ، ما دامت لا تخالف نصا ولا تناقض دليلا .

واذا اردنا الكلام عن فقه ابن تيمية — وقد عرفنا انطلاقه من قيود المذاهب حينا ، والتقيد بمذهب ابن حنبل حينا آخر — لا بد لنا من الكلام عن آرائه التي جارى بها مذهب الحنابلة . ثم عن آرائه التي لم يلتزم فيها بمذهب معين ، وتبقى ضمن دائرة اقوال الفقهاء المعروفين . واخيرا عن آرائه التي خالف فيها — كما سبق القول — كل المذاهب او المشهور من اقوال فقهائها .

والخط الطبيعي الذي يسير عليه مجتهد مبدع خلاق كابن تيمية ، لا بد ان يكون كما هو عليه حاله من عدم جمود وتعصب لمذهب معين . فبعد ان نهل من معين ابن حنبل ، واقتنع به بعد الدليل ، طاف في ميادين المذاهب الاخرى دارسا ومقارنا ، ومؤيدا او معارضا . وعندما قويت له الحجة ، وتعمق في الدراسة والتفكير ، واعطي من قوة الحفظ والبلاغ ما اعطي ، كانت له اجتهاداته الخاصة ضمن حلقة النصوص ومقاصد الشريعة .

وفي هذه الاجتهادات خالف جميع هذه المذاهب ، واتى بجديد لم يعهد من قبله . فما كان يبنى على القياس من بعض المسائل والاحكام في نظر بعض الفقهاء ، بني على الشرع والنصوص بنظر ابن تيمية . فقد وجد نصوصا لمسائل كانت في عرف الفقهاء قياسية ، فاذا بها تصبح عنده مسألة منصوصا عليها وموافقة لاحكام الشريعة . وخير دليل على ذلك ما ورد عنه في دائرة المعارف الاسلامية : « دافع ابن تيمية عن سنن السلف

الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق اليها ، مع انها مستقاة من القرآن والحديث » (١) .

وفي هذه الدراسة لن نتعرض لفتاويه التي صدر فيها عن مذهب ابن حنبل ، لانها موافقة لها وهي كثيرة جدا . كما اننا لسنا بصدد دراسة المذهب الحنبلي بقدر ما نحن بصدد دراسة فقه ابن تيمية ، وان كانت جميع فتاويه لا تناقض فتاوى ابن حنبل ولا تخرج عن دائرتها .

ولكننا نبحث في الجديد من نقيه ، الذي اختاره من بين المذاهب الاخرى المختلفة ، او التي انفرد بها . وقد اعتنى عناية ظاهرة بالفقه المقارن ، الذي يوفق بين الصالح في كل مذهب ، ليأتي به تأليفا فقهيا موافقا للصحيح والثابت من السنة والحديث .

وسوف نتكلم بايجاز اولا عن الفقه الذي اختاره من المذاهب الاخرى . ومن ثم دراسته المقارنة للمسائل في مذاهب الفقه المختلفة . وبعدها في اجتهاده في مسائل انطلق فيها من قيود جميع المذاهب وخالفها ، وافتى في مسائل العبادات والمعاملات ، وكافة الامور الاجتماعية والسياسية .



(١) دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الاول ، البند الثاني ، ص ١٠٩ .

اولا ــ بعض الفتاوى التي اختارها :

اختيارات ابن تيمية الفقهية ، هــي آراء جمعها في كتاب (١) ، وهي مختارة من الفقه الاسلامي كله ، مــن غير تقيد بمذهب مــن بينها . وقد لاحظنا في هذه الاختيارات انها تدور حول اهداف ثلاثة :

الاول : ان تكون مختاراته قريبة من الآثار والنصوص . ولا يختار غرائب الفقه ، بل ما يتصل بمصادر الفقه .

الثاني : تحقيق حاجات الناس ، وحل مشكلاتهم . فانــه بعد التأكد من العلاقة بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب او سنة ، يختار الحكم الاعــدل ، والــرأي الملائم للعصر ولحاجات الناس .

الثالث : تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الاحكام .

ومن اختياراته في الزكاة : انه افتى بخصوص نقل زكاة بلد مــا الى فقراء بلد آخر . وكذلك بشأن تجويز اعطاء الزكاة لمــن لا يقوم بما عليه من طاعة الله و العمل بشرائعه .

فأجاب عن المسأولة الاولى ــ نقل الزكاة مــن بلد الــى بلد ــ بأنه يجوز اذا كان اهل البلد الذي يؤخذ منه الزكاة ليسوا بحاجة اليه (٢) .

اما عن السؤال الثاني ، وهو اجازة اعطاء الزكاة للعاصي اوامر الله، فانه يقرر عدم وجوب اعطائه بعض الزكــاة . لان فرض الزكاة معونة على

---

(١) هذا الكتاب اسمه « الاختيارات العلمية » ، وهو مــلحق بــالمجلد الرابع من مجموعة الفتاوى . طبع الكردي بالقاهرة .

(٢) ابن تيمية : الاختيارات العلمية ، ص ٥٨ .

طاعة الله ، وتارك الصلاة مثلا لا يعطى الزكاة حتـــى يتوب ويلتـــزم باداء الصلاة •

وقد اثارت هذه الفتوى خلاف من اتى بعده مـــن الفقهاء • فكانوا بين موافق له ومعارض • وقد تعرض بسببها للنقد واللوم •

وطالما كانت مسألة الزكاة لغير الصالح من ابناء المجتمع ، مثار جدل بين الفقهاء السابقين ، فقد بقيت بعد ابن تيمية نقطـــة اختلاف ، يقرر فيها الفقهاء ، كل بحسب ما يرى موافقا للشرع وبحسب علمه • وقـــد قرر ابن تيمية رأيه فيها وفق الشريعة ، وكان هدفه من ذلك ابعاد الشروز والمعاصي عن بنية المجتمع ليكون مجتمعا مثاليا • ولعل في منعــه الزكاة عن العاصي يكون رادعا له عن المعصية • كما يكون رادعا لكل من تسوله نفسه بسلوك مثل هذا السبيل •

اما لمن تعطى الزكاة ، فقد أوجب دفعها للوالي المسؤول عـــن شؤون الزكاة ، فتبرأ ذمته منها • ولكن اذا كان ولـــي الامر الذي يتسلم الزكاة ظالما ، لا يجب دفعها اليه ، ويقول ابن تيمية في ذلك : « يبـــدأ بدفع الزكاة الى ولي الامـــر العادل ، وان كان ظالمـــا لا يصرف الزكـــاة في المصارف الشرعية ، فينبغي لصاحبها ألا يدفعها اليه • فان حصل له ضرر بعدم دفعها اليه ، فانه يجزى عنه ، اذا اخذت منه في هذه الحالة عنـــد اكثر العلماء ، وهم في هذه الحالة ظلموا مستحقها ، كولي اليتيم ، وناظـــر الوقف ، اذا قبضا المال وصرفاه في غير مصارفه الشرعية » (١) •

ثم يذكر من يحق لهم في الزكاة ، فيجيز اعطاء بنـــي هاشم منها ، اذا منعوا من خمس الغنائم • فان حقهم كما يقـــرر الائمة الاربعـــة في ذلـــك

---

(١) ابن تيمية : الاختيارات العلمية ، ص ٦٢ •

يغنيهم عن الزكاة . ويقرر ابن تيمية وفقا لهذا انهم ـ اي بني هاشم ـ ان منعوا ذلك الحظ ظلما ، ساغ لهم اخذ الزكاة (١) .

ويجوز كذلك صرف الزكاة الى الاصول ، وان علوا ، والى الفروع وان نزلوا . اذا لم يكن من تعطى له الزكاة صاحب مال ينفق منه . او اذا كان رزقه لا يكفيه على سد حاجاته . ويقول ابن تيمية في ذلك : « يجوز صرف الزكاة الى الوالدين ، وان علوا ، والى الاولاد وان سفلوا ، اذا كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم لوجود المقتضى السالم عن المعارض الممانع ، وهو احد القولين في مذهب احمد » (٢) .

وقد اباح ابن تيمية تسديد ديون الابوين والاولاد من مال الزكاة . وخصوصا اذا انقطع بهم سبيل الرزق ، واصبحوا في حاجة الى من يدفع عنهم غائلة الحرمان والعوز .

ومن اختيارات شيخ الاسلام ايضا ، قول الفقهاء (ان دور مكة لا تؤجر) وان من استأجرها لا تلزمه الاجرة . ويحرم عليه دفعها الا ان يكون مضطرا ، بان كان على مكة متغلب ، او كان اهل مكة لا يمكنون الحجيج من الدور والرباع الا بأجرة . وبرأيه ان مكة فتحت عنوة . ولا تجوز اجارتها ، فان من استأجرها فالاجرة ساقطة يحرم بذلها (٣) .

ويقصد ابن تيمية بهذا ، ان منع اجارة دور مكة يعود الى انها حرم الله الآمن . ويجب تيسير امر الحج والتسهيل فيه . ومكة بهذا الاعتبار لها منزلة خاصة دون سائر المدن .

---

(١) ابن تيمية : الاختيارات العلمية ، ص ٦١ .
(٢) المرجع نفسه : ص ٦٢ .
(٣) المرجع نفسه : ص ٧١ .

وللشيخ اختيارات في مسائل أخرى ، جمعها لعلاقتها المباشرة بمعاملات الناس ، وأصول تعايشهم . ومن هذه المسائل قضية البيع والعقود .

والمعروف عن هذه القضية ان عقد البيع يصح عرفا ، اذا توفرت فيه شروطه الصحيحة ، من اتصال الايجاب بالقبول بين المتعاقدين . ولكن قد يتخذ احد المتعاقدين من العقد وسيلة لتحقيق غرض مباح في الشرع ، بينما يكون الدافع الى التعاقد سببا غير مشروع . فهل يصح هذا العقد لوجود ركني الاتفاق الايجاب والقبول ، ام لا يصح لان سببه غير مشروع . والمثل على ذلك بيع عصير يتخذ خمرا صحيحا . فالعصير يجوز بيعه ، والعلاقة بين البائع والمشتري سليمة ، لانه لا يبيع خمرا بل عصيرا . ولكن النية المستترة بعد ذلك هي صنع الخمر من ذلك العصير .

ويبدي ابن تيمية رأيا بهذا الشأن ، خالف فيه بعض الفقهاء ، ووافق فيه رأي ابن حنبل ، وهو انه لا يجوز هذا العقد ، وهو بالتالي غير صحيح . وخصوصا اذا قام الدليل على سوء نية المتعاقدين .

وقد جمع ابن تيمية في مسألة العقود آراء مختلف الفقهاء ، وابدى رأيه في الجيد منها ، وعارض من اقوالهم ما يتنافى مع رأيه . ونلاحظ في كل ما افتى به ابن تيمية ، انه يميل الى اقوال واجتهادات الفقهاء ، الذين ييسرون امور التعامل بين افراد المجتمع ، مع مراعاة مصلحة المجتمع العليا ، اذ يضع هذه المصلحة فوق مصالح المتعاملين في البيع وفي العقود .

وهذا يساعد بلا شك على تقويم ما فسد من امور تعامل الناس .

وانطلاقا من هذا المبدأ ، فان ابن تيمية عارض ابا حنيفة والشافعي في مسألة العقود ، التي تخفي وراءها سوء النية . كما عارض الطحاوي الذي وافقهما على صحة بيع الاشياء الحلال ، وان كان بالامكان استعمال مواد

البيع في اشياء محرمة • وحجته في ذلك ، ان بيع الاشياء الحلال كبيع ما سواها ، وليس على البائع الكشف عما يفعله المشتري بها (١) •

ومن اختيارات ابن تيمية ، انه يجوز تقدير الصنعة في الاموال الربوية ، التي نص النبي على تحريم ربا الفضل فيهما • ومعنى هذا ان الفقهاء ، يقررون انه اذا بيع ذهب مضروب دنانير ، او مصنوع حليا من الذهب • وجب اتحاد الوزن حتما مع قيمة الذهب ، دون النظر الى قيمة الصناعة • واذا بيعت السلعة الذهبية بأكثر من قيمتها كذهب ، يعتبر فائض المال ربا • وهذا ما يسمى بـ (اموال الربا من الصنعة) •

وابن تيمية لا يجاري الفقهاء في رأيهم ، بل يقدر قيمة الصناعة ، ويعتبر الزيادة في سعر السلعة هي مقابل الصناعة ، وليست ربا • ويقول في ذلك : « ويجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل • ويجعل الزائد في مقابلة الصنعة ، وليس هذا ربا » (٢) •

ومع وجود كثير من الروايات ، والآراء التي جاء بها الفقهاء ، والتي تشترط التماثل في بيع الاشياء • فان ابن تيمية لا يرى ان ذلك ينفي ان يكون للصنعة قيمة معتبرة • ويرى ان من المتفق عليه عند الحنابلة جواز دفع اجرة الصناعة ، دون ان يكون في ذلك ربا •

وقد وردت في الاختيارات مسائل كثيرة ومهمة لا مجال لذكرها هنا • وما يمكن ان يقال بشأن اختياراته ، هو ان ابن تيمية لم يجمع هذه المختارات من آراء الفقهاء واقوالهم جمعا واستحسانا دون تمحيص ودراسة • بل ناقش مضامينها ، وعارض بعضها ، وأيد البعض الآخر ،

---

(١) مختصر الطحاوي : طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ ، ص ٢٨٠ •

(٢) ابن تيمية : الاختيارات العلمية ، ص ٧٥ •

وأبدى بشأنها رأيه الخاص . فجاءت اجتهاداته وفتاويه ، نسيجا متكاملا ومنسجما مع ما ذهب اليه اهل السلف .

ثانيا ـ دراسات ابن تيمية المقارنة في الفقه :

لابن تيمية بحوث في الفقه ، يتصدى فيها للمقارنات بين المذاهب ، في موضوع يثيره البحث والجدل . فيقرر آراء الائمة وادلة كل امام ، ويعرض الموضوع عرضا علميا . ثم ينتهي بذكر الادلة والقاعدة التي يستمسك بها كل امام ، وذلك بنظر عميق ، وافق واسع ، ومعرفة دقيقة بمنطق المذاهب الاربعة واقيستها .

ولعل اهم المسائل التي تعرض لها بالدراسة في بحوثه المقارنة ، هي مسألة العقود والشروط . والسبب يعود الى ان مسألة العقود ، كثرت في شأنها الاجتهادات القانونية في عصرنا الحاضر ، كما كان لها الاهمية الكبرى في عصر ابن تيمية ، وذلك لاتصالها بمطالب الناس وحفظ حقوقهم ، وحاجاتهم التي تتجدد بتجدد الزمن .

والقاعدة المعروفة في العقود ، هي اطلاق حرية الناس في التعاقد والشروط التي يشترطون ، وبدون قيود ، الا القيد الذي يحرم على المتعاقدين ، ان تشتمل عقودهم على امور منهي عنها ومحرمة في الشرع . فلا يجب ان يشتمل العقد على الربا مثلا ، اوما يؤدي الى ايقاع الضرر بالغير ونحو ذلك . هذه هي القاعدة العامة .

وهذه القاعدة غير متفق عليها بين عامة فقهاء المسلمين ، وهي موضوع جدل وخلاف . فقد ذهب الفقهاء في ترك حرية المتعاقدين او تقييد هذه الحرية مذهبين . فالاكثرية منهم لا يطلقون تلك الحرية ، والآخرون هم الذين يطلقونها ، ويتركون للمتعاقدين حرية التقرير ، الا اذا ورد نص يمنع اتمام العقد .

وقد شرح ابن تيمية هذه القاعدة في رسالته عن العقود والشروط ، التي نشرت في مجموعة فتاويه • وبين ان الفقهاء على خلاف فيما يختص بمدى حرية المتعاقدين في ابرام العقود التي يرونها ، وفي اشتراط ما يشاءون • فهناك الظاهرية المضيقون ، الذين يرون ان الاصل في العقود والشروط هو الحظر • فلا يجوز منها الا ما ورد في الشرع واجازه • وبهذا لا يكون برأيهم لارادة المتعاقدين اي اثر او سلطان •

وهناك الفقهاء اصحاب المذاهب الاخرى ، الذين يرون ان الاصل في العقود والشروط ، هو الحل والاباحة • وهؤلاء على درجات مختلفة من التوسعة على الناس في معاملاتهم •

الا ان الحنابلة ، وخصوصا ابن تيمية ، كانوا اكثر الناس تساهلا في امور العقود ، تيسيرا لحاجات الناس ورفع الحرج عنهم ، كما تبين النصوص الواردة في كتبه (١) •

وابن تيمية يفصل اقوال الائمة في هذه المسألة تفصيلا حسنا • فيبين الاصل عند كل امام ثم الاستثناء من ذلك الاصل • وكذلك الاسس التي قام عليها الاستثناء ، وهي الكتاب والسنة والرأي • ثم ينتقل بعد ذلك الى شرح القول الثاني • والقائل بأن الاصل في العقود هو الاباحة حتى ظهور الدليل المانع • فيذكر مذهب القائلين به فيقول : « القول الثاني ، ان الاصل في العقود والشروط ، الجواز والصحة ، ولا يحرم ويبطل منها الا ما دل على تحريمه وابطاله دليل من نص او قياس • واصول احمد المنصوص عنها اكثرها تجري على هذا القول • ومالك قريب منه ، لكن احمد اكثر تصحيحا للشروط • وعامة ما يصححه احمد من العقود والشروط فيها تنبيه بدليل خاص من اثر او من قياس » (٢) •

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ، ج ٣ ، ص ٣٢٤ . مطبعة الكردي بالقاهرة .
(٢) المرجع نفسه : ص ٣٢٥ •

ومفهوم من هذا النص ، ان الامام احمد كان اكثر الفقهاء تصحيحا للشروط • ويليه في ذلك الامام مالك • وتصحيح الامام احمد يستند الى ادلة من اقوال الصحابة او من الاحاديث النبوية •

ويسرد بعد ذلك ابن تيمية طائفة كبيرة من الشروط ، التي يصححها الامام احمد في العقود ، ويعتقدها واجبة • وهي تتعلق بأمور الزواج ، والبيع ، والعتق وغيرها من آمور المجتمع •

ويخلص الى القول ، ان الشروط التي تتضمن تقييد تصرفات المشتري هي شروط صحيحة ، لانه يشبه استثناء بعض المنافع للبائع ، واستثناء بعض المنافع يشبه استثناء بعض المبيع ، الى آخر قوله (١)

ونخرج من بحثنا في هذه المسألة بنتيجة ، هي ان الامام ابن تيمية ، كانت غايته فيما قال ، التوسع على الناس في امور معاشهم ، لا التضييق بدون مسوغ شرعي ، طالما لا نص ولا دليل يحرم العلاقة الحرة بين المتعاقدين ما دامت لا تحتوي على ما يحرمه الشرع او ينهي عنه •

وبهذا ، يكون قد سعى الى تقويم العلاقات القائمة بين الناس وحل مشاكلهم ، دون ان يخالف ادلة الكتاب والسنة •

* * *

ثالثا ـ اجتهاده الخاص في الفقه :

ذكرنا في هذا الفصل ، انه كان لشيخ الاسلام مسائل يفتي بها من المذهب الحنبلي ، ولا يخرج عن محيط ذلك المذهب • وافتاؤه فيه عن دليل واقتناع لا عن تقليد •

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ، ج ٣ ، ص ٣٢٧ •

ثم ذكرنا انه اختار من المذاهب آراء عديدة ، ولم يلتزم فيها مذهبا معينا ، ولكنها لا تخرج عن اقوال الفقهاء الاربعة ، كما يقول هو نفسه ، بأنه لا يتقيد بأحد هؤلاء الاربعة ، اي لا يتقيد بواحد منهم بعينه دون الباقين .

وقلنا بعد ذلك ان لابن تيمية دراسات فقهية مقارنة من المذاهب ، في موضوع يثيره البحث والجدل ، ويعرض المواضيع عرضا علميا ، ويناقش الادلة والقواعد التي يستند عليها الفقهاء .

ولابن تيمية آراء خالف فيها كل هذه المذاهب ، أو المشهور من أقوال فقهائها . فتارة يوافق بعض أئمة المذاهب الاربعة ، وتارة يخالفهم جميعا . او يخالف المعروف من آرائهم ومذاهبهم . وهذا ما يسميه كثير من مؤرخيه بمفرداته وغرائبه في الفقه . وسوف يأتي الكلام عليها في هذا الفصل .

وقد لقي ابن تيمية الكثير من الظلم والمحن بسبب آرائه الفقهية التي انفرد بها ، لانها كانت غير مألوفة لسائر أبناء عصره ، من الفقهاء وأئمة الحديث . وهؤلاء أبوا عليه ان يتوغل في مسائل لم ترد في أقوال كبار الفقهاء ، أو كما يعتقدون لم يجمع عليها الصحابة والتابعون .

وبسبب احدى فتاويه (المسألة الحموية) لقي كثيرا من السخط والمحن . وجادل وناظر ، وسجن ، ومنع من الافتاء ، لانه تفرد ببعض شذوذ المسائل كما يراها الفقهاء .

ويذكر ابن رجب تاريخ ذلك فيقول : « فكثير من العلماء ، من الفقهاء والمحدثين والصالحين ، كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها ، حتى ان بعض قضاة العدل من أصحابنا

(يقصد الفقهاء الحنابلة) لمنعه من الافتاء ببعض ذلك » (١) ٠

ثم يذكر ابن رجب بعد هذا ، وهو ينقل عن الذهبي بعض ما قاله فيه « ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية ، واحتج لها ببراهين ومقدمات ، وأمور لم يسبق اليها ٠ واطلق عبارات احجم عنها الاولون والآخرون ٠ وهابوا ، وجسر هو عليها ٠ حتي قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياما لا مزيد عليه ، وبدعوه وناظروه ، وكابروه » (٢) ٠

ثم ان ابن تيمية ، وان انفرد بمسائله دون سائر الفقهاء ، فانه لم ينفرد بها مخالفا المصادر الإساسية للشرع وهي الكتاب والسنة أولا ، ثم الصحابة والتابعين ، وقد نهل من نفس الينابيع التي نهل منها غيره ، الا انه رأى واستنبط ما لم يروا ويستنبطوا ٠ والمهم انه بقي داخل حلقة الدليل الشرعي الواسعة ، فلا يفتي الا بما يقوم عنده مقام الثقة واليقين ٠ ولا يمكن ان يخرج عن حدود أوامر الله ورسوله ، وهو الحريص على صون السنة من الابتداع ، والداعية الى الاقتداء بهدي السلف في عدم الخوض بمسائل تخالف الشريعة ٠

ثم ان القول بشذوذه عن آراء فقهاء عصره والعلماء ، لا يدفعنا بالضرورة الى القول انه شذ عن اجماع الصحابة او التابعين ٠ وفي هذا ما فيه من مخالفة لمنهجه في نصر السنة والاحتجاج لها ، والمحافظة على مبادىء أهل السلف ٠

وقد بين ابن القيم الجوزية ، بأنه لم ينفرد عن غيره بمسائلة ، ولم يخالف الاجماع ٠ وان ظن بعض الناس ذلك ، فلأنه خفي عليهم بعض ما أجمع عليه الاوائل ٠ ويوضح هنا ملابسات هذه القضية فيقول : « لا

---

(١) ابن رجب : الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٩٤ ٠

(٢) ابن رجب : الطبقات ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ ٠

نعرف مسألة خرق فيها الاجماع • ومن ادعى ذلك فهو اما جاهل واما كاذب » (١) •

ويقول ابن القيم ان ما نسب الى ابن تيمية ، انه خالف فيه الاجماع ينقسم الى أربعة أقسام :

الاول : ما يستغرب جدا ، فينسب اليه ، انه خالف فيه الاجماع لندور القائل به ، وخفائه على الناس ، لحكاية بعضهم الاجماع على خلافه •

الثاني : ما هو خارج عن مذاهب الائمة الاربعة ، وقال به بعض الصحابة ، أو التابعين أو السلف ، والخلاف فيه محكي •

الثالث : ما اشتهرت نسبته اليه ، مما هو خارج عن مذهب الامام أحمد ، لكن قد قال به غيره من الائمة وأتباعهم •

الرابع : ما أفتى به واختاره ، مما هو خلاف المشهور في مذهب أحمد ، وان كان محكيا عنه وعن بعض أصحابه • وأهم الاقوال التي اشتد فيها النزاع ، وادعى خصومه انه خرق بها الاجماع هي المسائل التالية : الطلاق ، والوسيلة ، وشد الرحال الى غير المساجد الثلاثة ، حرم مكة ، والمدينة ، والمسجد الاقصى (٢) •

آ ـ الطلاق :

اجتهد ابن تيمية في الطلاق ووضع منهاجا فيه ، وخالف ما ذهب اليه

---

(١) الشيخ محمد بهجة البيطار: حياة ابن تيمية. طبع المكتب الاسلامي بيروت ، ص ٤٥ الطبعة الثانية •

(٢) الشيخ محمد بهجة البيطار : حياة ابن تيمية ، ص ٤٦ •

فقهاء المذاهب الاربعة • ومن المسائل الخاصة تكلم عن ثلاث :

ـ الطلاق البدعي •

ـ الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث أو في مجلس واحد ، وقال انه لا يقع

ـ والحلف بالطلاق •

وهذه المسائل التي أثارها ابن تيمية سببت له نقمة الفقهاء والحكام، ودفعت بهم الى سجنه •

ولكن ، نلاحظ انه وان انفرد بهذه القضية عن الفقهاء ، وخالفهم جميعا ، الا انه كان يدور في فلك الكتاب والسنة والاجماع ولا يتعداهم• فابن تيمية كان يعلق الاهمية على مقصد الرجل المطلق على اليمين التي يقسمها ، والانسان يحاسب بمقصده ، ومقصده في هذا هو اليمين وليس الطلاق • واذا أردنا ان نحافظ على بنية المجتمع من التفسخ ، وجب علينا صيانة الاسرة من الانهيار ، لان حالف اليمين لا يقصد الطلاق بحد ذاته بقدر ما يقصد التأكيد على نيته في القيام بعمل ، أو الامتناع عن عمل ، أو الحض على شيء والدفع اليه •

ونرى ابن تيمية في هذا النص يدعو الى التقيد بحدود الله ، والتفريق بين ما يدخل في الطلاق وما يدخل في الايمان ، فيقول في ذلك : « وعلى المسلمين ان يعرفوا حدود ما أنزل الله ، فيعرفوا ما يدخل في الطلاق ، وما يدخل في ايمان المسلمين ، ويحكموا في هذا بما حكم الله ورسوله ، ولا يتعدوا حدود الله ، فيجعلوا حكم ايمان المسلمين حكم طلاقهم ، وحكم طلاقهم حكم ايمانهم » (١) •

من هذا النص ندرك ان ابن تيمية ، بالاضافة الى انه يراعي المصلحة

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى ، ج ٣ ، ص ٥ .

العامة في عدم ايقاع البلاء والتشتت بسبب حلف ليمين ، فانه لم يبتدع عندما خالف الفقهاء في ذلك ، ما دام يستند الى أدلة شرعية لا تخالف منهجه •

ب ـ الوسيلة :

وكذلك اجتهد ابن تيمية في مسألة الوسيلة وبين معانيها في القرآن والسنة ، وذلك لمنع وقوع الاشتباه في اللفظ أو الاشتراك • وأوضح أن (الوسيلة) ، هي التوسل الى الله باتباع ما جاء به الرسول • ولا وسيلة لأحد الى الله الا ذلك • وبمعنى آخر ، فان المطلب الوحيد الذي يتوسل به المؤمن من دعائه ، هو اتباع رسالة الرسول ، والايمان بها • وليس التوسل بالرسول لتحقيق مآرب شخصية ، أو منافع خاصة يستفيد منها الانسان • وقد وضع ابن تيمية كتابا يتضمن نظرياته واجتهاداته في هذه المسألة هو كتاب (قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة) وبين في هذا الكتاب ، أن للوسيلة معنى من القرآن ومعنى آخر من الحديث •

وخلاصة اجتهاداته في الوسيلة هو انها مطلوبة من الناس بأمر النبي فقد قال لهم : « سلوا الله لي الوسيلة فانها درجة في الجنة • فمن سأل الله لي الوسيلة ، حلت عليه شفاعتي يوم القيامة » فهي اذن من نوع طلب الشفاعة من الله لعبد من العباد •

وبرأي ابن تيمية ان التوسل لا يكون بذات النبي بل بدعائه وشفاعته (١) •

والتوسل بهذا المعنى هو أصل الدين ، لأن طلب الشفاعة من النبي ، لا ينكره أحد من المسلمين ، على ان يكون هذا الطلب في حياة النبي ، وفي

---

(١) ابن تيمية : التوسل والوسيلة ، ص ٤٩ •

يوم القيامة . أما التوسل بذات النبي لا بدعائه فهو بدعة أنكرها المسلمون . ولا يكون التوسل بعد موته بذاته ، لان ما يفعله حيا ، قد تعذر أن يفعله ميتا . والصحابة لا يقولون بالتوسل بمعنى الاقسام على الله بذات النبي ، أو السؤال بذاته . ولم يفعلوه في الاستسقاء أو في غيره، لا في حياته ولا بعد موته حتى ولا عند قبره .

ويستند ابن تيمية في رأيه ، على ما نهى عنه ابو حنيفة وأصحابه عندما قالوا : لا يسأل بمخلوق ، ولا يقول أحد ، اسألك بحق أنبيائك (١) .

وينتهي ابن تيمية الى القول ، بأن لا شفاعة لمخلوق عند مخلوق آخر الا باذن الله ، فاذا شفع أحدهما بالآخر بدون اذن الله ، فيكون الشافع شريكا لله في حصول المطلوب . والله تعالى يقول : « ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له » (٢) .

وفي ختام البحث بهذه المسألة نرى ابن تيمية يقرر : ان التوسل وطلب الاستشفاع لا يكون بذات النبي ، بل بايمانه ، ودعائه ، ولا نطلب الشفاعة والدعاء من الموتى والغائبين ، حتى ولو كانوا أنبياء . ويقول بشرك كل من يدعو ويستغيث بغير الله من المخلوقين الموتى أو الغائبين .

ومن دعا المخلوقين من الموتى والغائبين ، واستغاث بهم ، كان مبتدعا في الدين ، ومشركا برب العالمين ، وبدعته ما أنزل الله بها من سلطان (٣) .

ويعتقد ان ليس في رأيه هذا ما يخالف الائمة الاربعة ، ولا غيرهم . فشفاعة النبي تكون لمن أذن الله له بالشفاعة عندما يدعو النبي له .

---

(١) ابن تيمية : التوسل والوسيلة ، ص ٥٠ .
(٢) المرجع نفسه : ص ١٣٠ .
(٣) المرجع نفسه : ص ١٢٥ .

وكذلك شفاعة يوم القيامة ، فلا يستشفع فيه ميتا عند الله ، ولا يطلب منه عند قبره ، كما بين ذلك في مسألة شد الرحال الى المساجد .

ج ـ مسألة شد الرحال الى المساجد

وهذه مسألة أخرى من المسائل التي اجتهد فيها ابن تيمية . وهي النهي عن زيارة القبور للدعاء عندها ، أو التبرك بأصحابها ، أو اتخاذها مساجد . واستند في اجتهاده بهذه المسألة على الحديث واجماع الصحابة. وكان له في فتاويه من الناقدين والحاقدين ما لا يحصى . ولكنه قصد حدود الله والشريعة .

ويعتبر ابن تيمية ان زيارة القبور على وجهين : شرعية وبدعية .

فالزيارة الشرعية ان يكون مقصود الزائر الدعاء للميت ، كما يقصد بالصلاة على جنازته الدعاء له : فالقيام على قبره من جنس الصلاة عليه .

ويبين ابن تيمية ان الصلاة على الموتى من المؤمنين ، والقيام على قبورهم ، من السنة المتواترة ، لأن النبي شرعها ، وكان يصلي على موتى المسلمين . ومقصوده كان هو الدعاء للموتى .

كما يبين ان هناك بعض الزيارات لقبور الكفار مشروعة أيضا ، اذا كانت تنفع في تذكير الموت . ويروى حديثا عن الرسول : « انه أتى قبر أمه ، فبكى وبكى من حوله ثم قال : استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يأذن لي . فاستأذنته ان أزور قبرها فأذن لي . فزوروا القبور فانها تذكركم الآخرة » (١) .

فهذه الزيارة مشروعة ، من جهة انها تنفع في تذكير الموت . ولكنها غير مشروعة ، اذا كان المقصود منها الدعاء للميت الكافر .

---

(١) ابن تيمية :التوسل والوسيلة ، ص ٢٤ .

أما النوع الثاني من الزيارة ، هو الزيارة البدعية . وهذا النوع هو الذي أثار الجدل والنزاع في اجتهادات ابن تيمية .

وتعريف هذه الزيارة كما يقول : « هي التي يقصد بهـا ، ان يطلب من الميت الحوائج ، أو يطلب منه الدعاء والشفاعة ، أو يقصد الدعاء عند قبره لظن القاصد ان ذلك أجوب للدعاء .

فالزيارة على هذه الوجوه ، كلها مبتدعة ، لـم يشرعها النبي ، ولا فعلها الصحابة . وهي من جنس الشرك ، ولو قصد الصلاة عنـد قبور الانبياء والصالحين ، من غير ان يقصد دعاءهم ، والدعاء عندهم ، مثل ان يتخذ قبورهم مساجد لكان ذلك محرما منهيا عنـه . ولكان صاحبه متعرضا لغضب الله ولعنته كما قال النبي : « اشتد غضب الله على قـوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » . فاذا كان هذا محرما وهو سبب لسخط الرب ولعنته ، فكيف بمن يقصد دعاء الميت والدعاء عنده وبه (١) .

ويعتبر ابن تيمية ان نهي النبي في الحديث ــ وفي أحاديث متعددة ــ عن زيارة القبور بهذا المعنى ، يرمي الى سد باب الشرك ، لان عبادة القبر كعبادة الوثن ، ومثله نهيه عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها ، حتى لا يكون سجود المصلين حينئذ للشمس (٢) .

ويفهم ابن تيمية من اتخاذ الامكنة مساجد . هو ان تتخذ للصلوات الخمس ، وعبادة الله ودعائه ، لا دعاء المخلوقين . وينهي عن اتخاذ قبـور الانبياء مساجد ولو كان ذلك بقصد الصلاة فقط لا بقصد طلب الشفاعـة والدعاء . ويرى ان الرسول حرم اتخاذ القبور مساجد ، حتـى لـو كان

---

(١) ابن تيمية : التوسل والوسيلة ، ص ٢٤ .
(٢) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص ١٤١ .

بقصد الصلوات ، والعبادة لله وحده فيها ، كما تقصد سائر المساجد ، لان في ذلك ذريعة الى ان يقصدوا المسجد لاجل صاحب القبر ودعائه ، والدعاء عنده (١) .

ويرى ابن تيمية ان السفر يكون الى مسجد النبي للصلاة فيه وليس الى قبره للصلاة عليه فيقول : « واما السفر الى مسجده للصلاة فيه ، والسفر الى المسجد الاقصى للصلاة فيه فهو مستحب والسفر الى الكعبة للحج فواجب » (٢) .

ويستند في هذا القول الى ما جاء في الصحيحين من حديث ابي سعيد وأبي هريرة وغيرهما ، ان الرسول قال : « لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد : مسجدي هذا ، والمسجد الحرام ، والمسجد الاقصى » . فالبدعة اذن كما يوضحها ابن تيمية ، هي في زيارة القبور واتخاذها مساجد ، والطلب من الميت قضاء الحاجات والشفاعات . وسميت بدعة لانها غير مشرعة من الله ولا من الرسول .

وهكذا اجتهد ابن تيمية واستلهم كتاب الله وسار على نهجه وعلى نهج رسوله . ولم يخالف فيهما ، كما تقضي افعال أئمة السلف . وحاول ان يصلح ما فسد من أمور الناس ، فكان جهده واجتهاده في سبيل ذلك .

* * *

---

(١) ابن تيمية : التوسل والوسيلة ، ص ٢٢ .

(٢) المرجع نفسه : ص ٧١ .

خاتمة البحث

تلك كانت رسالة ابن تيمية التي قضى حياته كلها في الدعوة لهـا والجهاد من أجل نشرها • وأقول الجهاد لانه خاض المعارك الشديدة بوجه مخالفيه ، واستمرت مقاومته ومقارعته لخصومه ، الى ان انتقل الى رحمة ربـه •

في حياته أفتى للناس ، وكان لهم معلما ومرشدا في أمور دينهم ، وفي كل ما يتصل بحياتهم ومعاملاتهم •

كان مجتهدا منتسبا لمذهب الحنابلة ولكنه غير مقيد بما ذهبوا اليه ، أو بكل ما ذهبوا اليه ، الا بما قام الدليل عليه عنـده مـن أقوالهم واجتهاداتهم • وقد ترك وديعة فكرية للاجيال بعده ، هي ما وصل اليه من آراء على مقتضى الهدي السلفي في اعتقاده ، وما رآه من أدلة ، وما ساقه من آثار وأحاديث وشواهد عقلية ونقلية •

كما كان ابن تيمية موضع اعجاب أهل العلم والفكـر في عصره ، اذ أظهر للناس ان ذخائر العلم لا توجد فقط في مؤلفات اليونان بل فيما بين أيديهم من تعاليم ونصوص •

وقد علم الناس كيف يكفون عن النظر الى الماضي ويتجهون بعيونهم وقلوبهم الى الواقع • اما كتبه التي كانت تحـوي معظـم مساجلاتـه ومناظراته ، فتعد من الآثار القيمة التي تركها في القـرن السابع والثامـن الهجري ، حيث احتوت هذه الكتب على علمه الواسع وثقافته وفقهـه واجتهاده ، وعلى ما كتب في المنطق ، بحيث نستطيع القول انه من أبـرز واضعي أسس بناء المنطق العربي القائم على دحض منطق اليونان ، واثبات عدم جدواه في الوصول الى المعرفة • وكذلك وجه ضربة قوية الى المنهج

الارسطي الذي لا ينتج جديدا ، ودعا الى بيان الخطأ في مذاهب الاقدمين من العرب المقلدين والمتأثرين بفكر اليونان ، وساعد على محاولة فهم غير فكر أرسطو وأفلاطون ، وشارحيهما ، والمتأثرين بهما • كما شق الطريق أمام الملاحظة والتجربة بعد التخلص من المحاكاة والتردد أمام المسؤولية الفلسفية التي قيد بها الفلاسفة أنفسهم •

واستطاع ابن تيمية كذلك ان يثبت تقصير المنطق عن مجاراة الفكر المبدع في العلوم المتطورة وغير المستقرة ، ويبين ان المنطق بقوالبه اللفظية المحددة ، قد كبل العقل وجعله في قيود يضيق بها ، وكل ذلك خوفا عليه من الزلل والضياع •

ونصل هنا الى قناعة ، بأن ابن تيمية نجح في الهدم والتقويض في مباحثه عن سلبيات المنطق ، ونجح أيضا في اشادة قانون بديل للفكر عن المنطق ، عندما وضع منهجه في الاستدلال ، واستخرج حدودا جديدة من النصوص ، وأطلق العنان للفكر ليضع ما يشاء من المقدمات في الاقيسة لتحقيق صحة البرهان •

واذا جاز لنا ان نقول ان ابن تيمية قد حل الفكر من قيود منطق اليونان ، ليضعه في دائرة الشرع والنصوص ، ونقل العقل من قالب القواعد النظمية الى قالب القواعد العقيدية ، فانه لا يجوز ان ننكر أنه أضاف جديدا الى مسار الفكر عندما قربه خطوات كبيرة من باب معتقله ، وخرج به من عالم يسوده تفكير العصور السالفة بدعوة صادقة الى العلم المبني على غير الأسس والانماط المعروفة في ذلك الوقت ، والتي تشكل القاعدة الاساسية في الاتجاهات الفكرية •

واذا أخذنا في الاعتبار المفهوم الشائع للعلوم في عصر ابن تيمية ، حيث كان العلم لا يخرج عن نطاق علوم الدين من قرآن وتفسير وحديث

وفقه ولغة وما الى ذلك ، نجد ان ابن تيمية يعد من أقطاب الحركة التجديدية في ميدان العلوم • فقد اعتبر ان كل معرفة لا تقوم على تجربة عملية فهي ليست علما ، ولا يمكن بالتالي الوصول الى حقائق الاشياء عن طريق المنطق ، بل عن طريق البحث والتكرار ، وبواسطة البحث والتكرار يصل الانسان الى العلم الصحيح • وبذلك يكون قد فتح للانسان باب العلم القائم على حقائق ملموسة يمكن ادراكها بالحواس والاقتناع بها بالتجربة الفعلية •

أما في الفقه ، فقد رأينا انه كان أمينا في تطبيق منهجه العام فيه ، امانته في تطبيقه على سائر العلوم التي صنف فيها •

ومنهجه كان في اعتماده على الكتاب والسنة ، وما صح عنده من أحاديث الرسول ، وعلى آراء الصحابة والتابعين لهم • ومنهجه أيضا في اعتماده على العقل ولكن في مجاله ومجال هذا العقل كما رأينا في الفصل المخصص لذلك ، هو الاخذ بالقطعي من الاحكام دون الظني وعدم تجاوزه النصوص لانها برأيه قطعية ، ولا مجال لتعارضها مع القطعي من المعقولات •

من أجل ذلك جعل الكتاب والسنة والآثار سنده الاول في بحوثه ، ودعا الى فهمهم فهما عميقا ، وبقلب واع وعقل مفكر ، علما بأنه فتح باب التعقل وأغلق باب التأويل •

وما يميز ابن تيمية عن غيره في نظرته للعقل ، هو موافقته بين العقل والنقل ، فلا يسلط العقل على النقل ، ولا يترك له مجالا للخوض في محتوى النصوص • وكانت غاية العقل عنده هي الوصول الى استيعاب وفهم مقاصد الشريعة ، وملاحظة ما خلق الله من عوالم مختلفة ، وذلك ليصل الانسان الى الايمان بالله الخالق •

وفي النهاية نذكر ان ابن تيمية لم يكن الرجل الذي يتبع غـيره دون دراية وهدى ، وبغير بينة او دليل ولو كان من يتبعه على مذهبه .

ولم يكن متعصبا لرأي يجمد عليه لانه يوافق مذهبـه ، فاـه آراء واجتهادات في مسائل مر ذكرها ، قد توافق مختلف المذاهب ، الا مذهبه الحنبلي ، ومع هذا قال فيها وابدى رأيه ووافق عليها ، بعد ان رأى انهـا أصلح في أمور العامة من الناس وأيسر في معاملاتهم .

وانصافا للرجل ، نقول أنه كان حرا في تفكيره ، جريئا في دعوتـه للحق ، ولا يهمه الا الحق وعلى هذا أجمع مؤرخوه ، وبذلك تنطق رسائله وكتبه وفتاويه ، كما تنطق به حياته ، وما لقي من سجن وبلاء بسبب هذه الجرأة . اذ انتقل الى جوار ربه وهو سجين بقلعة دمشق عام ٧٢٨ هـ .

وخير ما أنهي به هذا البحث ، هو الاعتذار عن الهفوات والسقطات التي فاتني تداركها ، وعن الأخطاء المطبعية ان وجدت ، مع اني جهدت في مراجعتها وتصحيحها زمنا غير يسير ، قاصدا الوصول الى مـا يقرب مـن الكمال ، والله وراء القصد .

« انتهـى »

فهرس الاعلام

ـ أ ـ

ــ ب ــ

ــ ج ــ

ــ ح ــ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

فهرس المصطلحات الواردة في الكتاب

مرتبة حسب حروف الهجـاء العربية

(أ)

(ب)

(ت)

(ص)

الصفات الذاتية :
الصفات العرضية :
الصفاتية :

(ع)

عين المقدم :
عين التالي :
العلة الفاعلة :
العلة الشرط :
العلة المنعكسة :
العلة المطردة :
العلة والمعلول :
العلم البديهي :
العلة :

(غ)

الغائب بالشاهد :

(ف)

الفرع :

(ق)

قياس الطرد :
قياس العكس :
القياس التمثيلي :
القياس الشمولي :
قياس العلة :
قياس التداخل :
قياس التلازم :
قياس التقسيم :
قياس الاولى :

فهرس المصادر والمراجع

مع ترجمة مختصرة لبعض المصنفين

أولا ــ المراجع العامة

اسم المصنف — **اسم الكتاب**

١ ــ ابن الاثير
٥٥٥ ــ ٦٣٠ هـ

(الكامل) في التاريخ مطبعة الاستقامة القاهرة ١٩٣٦

علي بن محمد بن عبد الكريم ابو الحسن ابن الاثير مؤرخ عالم بالنسب والادب ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر وسكن الموصل ومات بها . من اهم تصانيفه (الكامل) في التاريخ اثنا عشر مجلداً مرتبا على السنين بلغ فيه عام ٦٢٩ هـ .

٢ ــ ابن ابي اصيبعة
٥٩٦ ــ ٦٦٨ هـ

طبقات الاطباء ج٢ طبعة مصر ١٣٢١ هـ

احمد بن القاسم بن خليفة بن يونس موفق الدين ابن ابي اصيبعة طبيب ومؤرخ صاحب (عيون الابناء في طبقات الاطباء) مجلدان ولد واقام في دمشق وتوفي بصرخد (في حوران سورية)

٣ ــ ابن حجر العسقلاني
٧٧٣ ــ ٨٥٢ هـ

الدرر الكامنة ج١ طبعة الهند

احمد بن علي بن محمد الكناني

اسم المصنف	اسم الكتاب
العسقلاني من أئمة العلم والتاريخ والحديث ، من مصنفاته (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة)	
٤ ــ ابن حزم ٣٨٤ ــ ٤٥٦ هـ علي بن احمد بن سعيد الظاهري اندلسي ولد بقرطبة وانصرف الى العلم والتأليف وكان فقيها حافظا له نحو اربعماية مجلد من اشهر مؤلفاته (الفصل في الملل والاهواء والنحل)	الاحكام في اصول الاحكام ج٤ طبعة القاهرة
٥ ــ ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد ٧٣٢ ــ ٨٠٨ هـ فيلسوف ومؤرخ وعالم اجتماعي اصله من اشبيليا توفي في القاهرة واشتهر بكتابة (العبر وديوان المبتدأ والخبر) ومن كتبه شرح الردة	(المقدمة) تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي مطبعة لجنة البيان العربي
٦ ــ ابن رشد ... ــ ٥٩٥ هـ القاضي ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن محمد ولد بقرطبة مشهور بالفضل وتحصيل العلوم اشتغل بالفقه على الفقيه الحافظ ابي محمد بن رزق كان متميزا في	تهافت التهافت جزءان تحقيق سليمان دنيا نشر دار المعارف المصرية ١٩٦٤

اسم المصنف	اسم الكتاب
الطب وله كتاب فيه (الكليات) توفي في مراكش وذلك في اول دولة الناصر	
٧ ــ ابن سينا ٣٧٠ ــ ٤٢٨ هـ الحسين بن عبد الله بن سينا ابو علي الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والآلهيات . ولد في بخاري ومات في همذان . صنف نحو مئة كتاب بين مطول ومختصر اشهرها (الشفاء) اربعة اجزاء . وغيرها .	ــ منطق المشرقيين ــ المطبعةالسلفية القاهرة ١٩٥٢ ــ الاشارات والتنبيهات ــ تحقيق سليمان دنيا القاهرة ١٩٥٢ ــ رسالة في معرفة النفس الناطقة ــ تحقيق احمد فؤاد الاهواني ــ مصر ١٩٥٢
٨ ــ ابن شاكر الكتبي ... ــ ٧٦٤ هـ محمد بن شاكر بن احمد بن عبد الرحمن الكتبي مؤرخ باحث عارف بالادب . ولد في داريا (من قرى دمشق) ونشأ وتوفى في دمشق وكان فقيرا جدا ، اشتغل بتجارة الكتب فأثرى وهو صاحب (فوات الوفيات) جزءآن اشتملا على ٥٧٢ ترجمة. (وعيون التواريخ) مخطوط من ٦ مجلدات توفى ٧٦٤ هـ	فوات الوفيات ج١ ــ طبعة القاهرة ١٩٥١
٩ ــ ابن كثير ... ــ ٧٧٤ هـ	البداية والنهاية في التاريخ ــ مطبعة السعادة مصر ١٩٣٢

اسم المصنف	اسم الكتاب
اسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو بن درع القرشي حافظ مؤرخ فقيه توفى بدمشق . ومن كتبه (البداية والنهاية) و (شرح صحيح البخاري) لم يكمله وطبقات الشافعية وغيره .	
١٠ ـ ابن قيم الجوزية ٦٩١ ـ ٧٥١ هـ محمد بن ابي بكر بن ايوب بن سعد الدمشقي ابو عبد الله شمس الدين من أركان الاصلاح الاسلامي ولد ومات في دمشق تتلمذ لشيخ الاسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من اقواله وهو الذي سجن معه بدمشق ، له تصانيف كثيرة منها (اعلام الموقعين) و (زاد المعاد) و (مفتاح دار السعادة) وغيرها .	اعلام الموقعين عن رب العالمين ـ طبعة الدمشقي ١٩٥٥
١١ ـ ارسطو	كتاب النفس ، نقله الى العربية احمد فؤاد الاهواني وراجعه الاب جورج قنواتي ـ القاهرة ١٩٤٩ .
١٢ ـ اكناس كولد تسيهر توفى ١٩٤٠ هـ ـ ١٩٢١ م مستشرق مجري ترجم من كتبه الى العربية عن الالمانية كتاب (العقيدة والشريعة) ونشر بعض الكتب بالعربية	العقيدة والشريعة في الاسلام الطبعة الثانية مصر
١٣ ـ البغدادي ٠٠٠ ـ ٥٤٧ هـ	كتاب المعتبر ، نشره سليمان الندوى في حيدراباد الدكن ١٣٥٠ هـ

اسم المصنف	اسم الكتاب
ابو البركات البغدادي هبة اللـه بن علي بن ملكا البغدادي	
١٤ ـ البغدادي توفى ٤٢٩ هـ	اصول الدين ـ الطبعة الاولى، استنبول ١٩٢٨ .
عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي . عالم من ائمة الاصول ولد في بغداد .	
١٥ ـ البستاني ـ فؤاد افرام	دائرة المعارف ـ مبحث ارسطو بيروت ١٩٧١
١٦ ـ دائرة المعارف الاسلامية	المجلد الاول
١٧ ـ السيوطي ٨٤٩ ـ ٩١١ هـ	ـ حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة ـ مطبعة الموسوعات مصر ١٣٢١ هـ
جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد امام حافظ مؤرخ اديب له نحو ستماية مؤلف اعتزل الناس في الاربعين من عمره . نشأ في القاهرة وتوفى فيها .	ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام الطبعة الاولى مصر ١٩٥١
١٨ ـ الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم ٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ	الملل والنحل ج١ طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ
١٩ ـ الشافعي (الامام) ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ	(الرسالة) المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٣٢١ هـ
محمد بن ادريس بن العباس بن	

اسم المصنف	اسم الكتاب
عثمان ان شافع أحد الائمة الاربعة عند أهل السنة واليه نسبة الشافعية كافة توفي بمصر وقبره معروف في القاهرة . له كتب كثيرة اشهرها كتاب (الام) في الفقه سبع مجلدات والرسالة في اصول الفقه وغيرها .	
٢٠ ـ صبحي المحمصاني	الاوضاع التشريعية في الدول العربية ـ الطبعة الثانية بيروت ١٩٥٩
٢١ ـ الطحاوي ٢٣٩ ـ ٣٢١ هـ احمد بن محمد بن سلامة . فقيه حنفي ولد في طحا من صعيد مصر عاش في زمن أحمد بن طولون وتوفي بالقاهرة . له « متن في العقيدة » طبعه المكتب الاسلامي مع شرحه لابن ابي العز ، وتخريج المحدث الالباني .	المختصر في الفقه طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٣٧٠ هـ
٢٢ ـ خليل بن شاهين الظاهري ٨١٣ ـ ٨٧٣ هـ غرس الدين وقد عرف بابن شاهين وهو أمير من امراء المماليك في مصر كان من المولعين بالبحث وله تصانيف عديدة تبلغ الثلاثين منها (زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك) .	زبدة كشف الممالك ـ طبعة القاهرة

اسم المصنف	اسم الكتاب
٢٣ — علي سامي النشار	مناهج البحث عند مفكري الاسلام طبعة دار المعارف المصرية
٢٤ — عبد المتعال الصعيدي	المجددون في الاسلام ، طبعة القاهرة ١٩٦٥
٢٥ — الغزالي ٤٥٠ — ٥٠٥ محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد ، حجة الاسلام فيلسوف متصوف له نحو مئتي مصنف مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس بخراسان)	— المنقذ من الضلال — طبعة دمشق — محك النظر في المنطق ، المطبعة الادبية الطبعة الاولى مصر ١٩٥١ — القسطاس المستقيم ، تحقيق الاب فكتور شلحت اليسوعي طبع المطبعة الكاثوليكية بيروت — المستظهري في الرد على الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، نشر الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤ — الجام العوام عن علم الكلام ، طبعة مصر ١٩٣٢
٢٦ — هنري لاوست HENRI LAOUST	اراء ابن تيمية السياسية والاجتماعية ، طبع القاهرة سنة ١٩٣٩ بالفرنسية essai sur les doctrines sociales et politiques de IBNTAIMIYA
٢٧ — محمود زيدان	— الاستقراء والمنهج العلمي طبعة بيروت ١٩٦٦
٢٨ — ماكس مارهوف Max Meyerhof ١٢٩١ — ١٣٦٤ هـ ١٨٧٤ — ١٩٤٥ م مستشرق طبيب الماني ، نشر الاسماء الطبية لجالينوس بالعربية	من الاسكندرية الى بغداد — ترجمة عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية — طبع مصر

اسم المصنف	اسم الكتاب
مع ترجمة المانية وشروح وله كتب عديدة في الطب اهمها (العشر مقالات في العين)	
٢٩ ــ المقريزي ٧٦٦ ــ ٨٤٥ هـ احمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين المقريزي مؤرخ الديار المصرية اصله من بعلبك ونسبته الى حارة المقارزة (من حارات بعلبك في ايامه) من كتبه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار) وغيرها العديد .	ــ البيان والاعراب عما بارض مصر من الاعراب طبعة مصر ١٩٦٣ ــ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والاثار المطبعة الاميرية ببولاق ١٩٥١ ــ السلوك لمعرفة دول الملوك ج١ نشر لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٢
٣٠ ــ محمد سلام مدكور	التعريف بالشريعة الاسلامية ، طبعة القاهرة ١٩٦٤
٣١ ــ محمد ابو زهرة (الشيخ)	كتاب ابن تيمية ــ الطبعة الثانية دار الفكر العربي
٣٢ ــ محمد بهجة البيطار (الشيخ)	حياة شيخ الاسلام ابن تيمية الطبعة الثانية المكتب الاسلامي بيروت ١٩٧٢
٣٣ ــ محمد موسى	بين الدين والفلسفة ــ طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩
٣٤ ــ محمد علي الشوكاني ١١٧٣ ــ ١٢٥٠ هـ فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن له ١١٤ مؤلفا	ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول مطبعة صبيح بالقاهرة ١٩٥١

اسم المصنف	اسم الكتاب
٣٥ ـ محمد علي التهانوي توفي بعد ١١٥٨ هـ ابن القاضي محمد حامد بن صابر الفاروقي الحنفي التهانوي باحث هندي له كشاف الاصطلاحات (مجلدان)	كشاف اصطلاحات الفنون ـ مادة شريعة طبعة الاستانة ١٣١٧ هـ
٣٦ ـ كارل بروكلمان	تاريخ الشعوب الاسلامية ـ الجزء الثاني .

ثانيا ـ فهرس مراجع ابن تيمية :

١ ـ ابن تيمية :	القياس في الشرع الاسلامي ، طبع المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٦ هـ .
٢ ـ ابن تيمية :	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، الطبعة الثانية ، المكتب الاسلامي بيروت ١٣٩٠ هـ .
٣ ـ ابن تيمية :	الرسالة التدمرية ، مجمل اعتقاد السلف ، الطبعة الثانية ، المكتب الاسلامي بيروت ١٣٩١ هـ .
٤ ـ ابن تيمية :	شرح حديث النزول ، طبع المكتب الاسلامي بيروت سنة ١٩٦٩ .
٥ ـ ابن تيمية :	معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ، طبع المكتب الاسلامي بيروت سنة ١٩٧٢ .
٦ ـ ابن تيمية :	العقيدة الحموية الكبرى ، مجموع الرسائل ، طبعة مصر .
٧ ـ ابن تيمية :	قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ، طبع المكتب الاسلامي بيروت ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م .

اسم المصنف		اسم الكتاب
٨ ـ ابن تيمية	:	قاعدة في المعجزات والكرامات ، طبع المكتب الاسلامي بيروت ١٩٦٢
٩ ـ ابن تيمية	:	نقض المنطق ، تحقيق الشيخين محمد حمزة وسليمان الصنيع ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥١ .
١٠ ـ ابن تيمية	:	موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، ج١ ، تحقيق محمد عبد الحميد ومحمد الفقي ، طبع القاهرة ١٩٥١
١١ ـ ابن تيمية	:	الرد على المنطقيين ، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، طبعة بومباي الهند ، ١٩٤٩م. / ١٣٦٨هـ .
١٢ ـ ابن تيمية	:	مجموعة الفتاوي الكبرى ، المجلد الاول ، نشر الكردي بالقاهرة ١٩٥١ .
١٣ ـ ابن تيمية	:	الاختيارات العلمية ، ملحق بالمجلد الرابع من مجموعة الفتاوي ، طبع الكردي بالقاهرة .
١٤ ـ ابن تيمية	:	درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، طبع دار الكتب بيروت ١٩٧١ .
١٥ ـ ابن تيمية	:	مجموعة التفسير ، طبع الهند ١٩٥٤ .
١٦ ـ ابن تيمية	:	منهاج السنة النبوية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، طبعة بيروت ١٩٦٢ .
١٧ ـ ابن تيمية	:	رفع الملام ، طبع المكتب الاسلامي

المحتوى

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

صدر عن المكتب الاسلامي

من كتب ابن تيمية

الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان
حجاب المرأة ولباسها في الصلاة
الرسالــة التدمرية
شرح حديث النزول
رفع الملام عن الأئمة الاعلام
الايمــان
قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة
حقيقــة الصيــام
الاحتجاج بالقــدر
المظالم المشتركــة
الواسطة بين الحق والخلق
الكلــم الطيب
العبوديــة
صحيح الكلم الطيب

وعنـــه

حياة شيخ الاسلام	لمحمد بهجة البيطار
ترجمة ابن تيمية	محمد كرد علي
الرد الوافر لابن ناصر الدين	تحقيق الشاويش
الاعلام العلية للبزار	تحقيق الشاويش